3 1761 06980434 2

₱ 75-

Die Begriffe Fleisch und Geist.

Heinr. Rühle.

Die Begriffe

Fleisch und Geist

im biblischen Sprachgebrauch

untersucht

von

Lic. Dr. H. H. Wendt,
Privatdocent der Theologie in Göttingen.

Gotha.
Friedr. Andr. Perthes.
1878.

LIBRARY
JUN
29
1988
UNIVERSITY OF TORONTO

Herrn Consistorialrath

D. Albrecht Ritschl,

ord. Professor der Theologie in Göttingen,

seinem hochverehrten Lehrer,

in aufrichtiger Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Das erste Capitel der nachfolgenden biblisch-theologischen Untersuchung giebt ohne wesentliche Veränderungen den Inhalt meiner Promotions- und Habilitationsdissertation wieder. Dieselbe ist zwar unter dem Titel: Notiones carnis et spiritus, quomodo in Vetere Testamento adhibeantur, exponantur, Gottingae 1877, durch den Druck veröffentlicht, nicht aber durch den Buchhandel verbreitet worden. Weil mir die enge Anknüpfung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs an den alttestamentlichen gerade von besonderer Wichtigkeit zu sein schien, hielt ich es für gerathener, jene alttestamentliche Arbeit auch in äußerlich unmittelbarem Zusammenhange mit der neutestamentlichen und in derselben Sprache wie die letztere dem größeren theologischen Publikum vorzulegen.

Die Besprechung des außerpaulinischen Sprachgebrauchs im Neuen Testament der Behandlung des paulinischen Sprachgebrauchs voranzuschicken, war durch

die Methode meiner Untersuchung gefordert, wenngleich mit einer gewissen Unzuträglichkeit verknüpft. Eine Anzahl genauerer Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen, welche jedenfalls innerhalb der Erörterung des paulinischen Sprachgebrauchs ihren Platz finden mußten, weil sie hier durch die Polemik gegen entgegenstehende Ansichten erfordert waren, glaubte ich, um Wiederholungen zu vermeiden, im zweiten Capitel übergehen oder nur kurz berühren zu dürfen. Daher wird dieses Capitel, wenn es für sich allein genommen wird, vielleicht etwas lückenhaft erscheinen; ich hoffe aber, daß man in der folgenden Untersuchung des dritten Capitels leicht die nothwendigen Ergänzungen für solche Lücken finden wird.

Meine Auffassung des paulinischen σάρξ-Begriffes, wie ich dieselbe im dritten Capitel darzustellen versucht habe, liegt in gleicher Richtung mit den Erklärungen dieses Begriffes, welche einerseits A. Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche", 2. Aufl., Bonn 1857, andererseits B. Weiß in seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments", 2. Aufl., Berlin 1873, gegeben haben. Ich möchte dies, verbunden mit großem Danke für alle richtigen Erkenntnisse, welche ich aus beiden Untersuchungen gewonnen habe, deshalb hier besonders hervorheben, weil ich innerhalb der Arbeit selbst nicht an jedem einzelnen Punkte auf eine vorhandene Uebereinstimmung ausdrücklich hingewiesen habe. Daß übrigens mein Anschluß an die theologischen

Anschauungen des erstgenannten Theologen, meines sehr verehrten Lehrers, von welchem auch die Anregung zur vorliegenden Arbeit ausgegangen ist, sich nicht auf die gleiche Erklärung einzelner biblischer Begriffe beschränkt, wird man, so hoffe ich wenigstens, aus dem Verlaufe meiner Arbeit ersehen können.

Endlich sei hier noch mein Bedauern darüber ausgesprochen, daß mehrfach einzelne Vokalzeichen der hebräischen Wörter ebenso wie vereinzelte griechische Buchstaben theils halb undeutlich geworden, theils ganz abgesprungen sind; störend ist dies namentlich, wo jetzt ein Chirek an Stelle eines Zere oder Schwa erscheint. Da diese Mängel erst beim letzten Drucke eingetreten sind, nachdem meine Correkturen bereits beendet waren, so konnte ich selbst sie nicht mehr beseitigen und muß daher die wohlwollende Nachsicht meiner Leser in Anspruch nehmen. Dieselbe möge auch einige andere, durch meine Schuld stehen gebliebene und jetzt umstehend aufgeführte Druckfehler gütigst entschuldigen.

Hamburg, den 25. August 1877.

Wendt.

Berichtigungen.

S. 3, Z. 1 v. o. ist zu lesen: **dienen** statt **diesen**.
„ 39, „ 8 v. u. ist zu lesen: **Gottes** statt **Gott**.
„ 44, „ 11 v. u. ist zu lesen: **Job** statt **Hiob**.
„ 87, „ 7 v. u. ist zu lesen: **den** statt **der**.

Inhaltsübersicht.

Seite

Cap. I. Der alttestamentliche Sprachgebrauch . . . . 1— 41
1. Der Begriff בָּשָׂר . . . . . 1— 17
2. Der Begriff רוּחַ . . . . . 17— 41

Cap. II. Der außerpaulinische Sprachgebrauch des Neuen Testaments . . . . . 42— 77
1. Einleitung . . . . . 42— 46
2. Der Begriff *πνεῦμα* . . . . . 46— 55
3. Der Begriff *σάρξ* in physisch-anthropologischer Betrachtungsweise . . . . . 55— 59
4. Der Begriff *σάρξ* in religiöser Betrachtungsweise . 59— 76

Cap. III. Der paulinische Sprachgebrauch . . . . . 78—219
A. Der paulinische Sprachgebrauch in Anknüpfung an den hellenistischen . . . . . 78— 93
B. Der paulinische Sprachgebrauch in Anknüpfung an den alttestamentlichen . . . . . 93—219
1. Die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* in anthropologischer Betrachtungsweise . . . . . 93—139
a) die Begriffe *σάρξ* und *σῶμα* . . . . . 93—119
b) die Begriffe *πνεῦμα* und *ψυχή*, *καρδία* und *νοῦς* 119—139
2. Die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* in religiöser Betrachtungsweise . . . . . 139—219
a) Der Begriff *πνεῦμα* . . . . . 139—153
b) Der Begriff *σάρξ* . . . . . 153—216

Erstes Capitel.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch.

1. Der Begriff בָּשָׂר.

Das Wort בָּשָׂר bezeichnet in seiner ursprünglichen und weitaus am Häufigsten vorkommenden Bedeutung das Fleisch als die muskulösen Bestandtheile eines irdischen animalischen Organismus im Unterschiede von Haut, Knochen, Blut u. s. w. (z. B. Num. 19, 5. Job 10, 11; 19, 20. Ezech. 37, 6. 8), und zwar wird das Wort gleichmäßig von den Fleischtheilen des lebendigen Körpers wie von denen des bereits getödteten angewendet. Letzteres ist vornehmlich an den vielen Stellen der Fall, wo das Fleisch theils als Nahrungsmittel im Allgemeinen (z. B. neben Brot: Ex. 16, 3. 8. 12. 1 Reg. 17, 6; neben Wein: Jes. 22, 13), theils als hauptsächliches Material für die Opfermahlzeiten in Betracht kommt (z. B. Lev. 7, 15. Deut. 12, 27. Jer. 7, 21. Hos. 8, 13)*). Dieses Opferfleisch wird als solches, auch wenn es eben nur zur Mahlzeit dient, heilig genannt (Ex. 29, 33 f.

*) Bei den Ganzopfern wurden natürlich auch alle Fleischstücke auf dem Altare mitverbrannt, obwohl sie bei der Beschreibung dieser Opfer (Lev. 1, 8. 12; 8, 20) nicht unter dem Titel בָּשָׂר besonders aufgeführt werden, sondern wohl im Worte כָּלִיל eingeschlossen sind. Beim wunderbaren Opfer Gideons aber wird ausdrücklich auch das Verbrennen des Fleisches erwähnt (Jud. 6, 19 ff.).

Jer. 11, 15. Hagg. 2, 12); zu ihm steht in scharfem Gegensatz das aus irgendwelchen Gründen unreine und deshalb auch jedem Genusse entzogene Fleisch (Ex. 22, 30. Lev. 11, 8 ff. Deut. 14, 8 ff.); offenbar ist also das Fleisch in diesem eigentlichen Sinne an sich gegen Reinheit oder Unreinheit indifferent. Uebrigens scheint dasselbe im Allgemeinen zu den edleren Bestandtheilen des Körpers gerechnet zu sein: das Herz von Fleisch ist das weiche, fühlende, bildsame Organ des Gottesgeistes im Gegensatz zu dem harten, fühllosen Herzen von Stein (Ezech. 36, 26), während dagegen in sehr bezeichnender Weise das Fett, trotzdem es seiner Schmackhaftigkeit wegen als der vorzüglichste Körperbestandtheil gilt, gleichwohl den tadelnden Nebensinn der Gefühlslosigkeit und des Widerstandes gegen organische Bildsamkeit annimmt (Jes. 6, 10. Ps. 17, 10; 73, 7; 119, 70. Job 15, 27). Die Fleischtheile sind es ferner, die dem Körper seine Fülle und Schönheit verleihen (Gen. 41, 2 ff. Dan. 1, 15); sie sind das besondere Merkmal der blühenden Jugendfrische (Job 33, 25).

Den Uebergang zu einer zweiten und erweiterten Bedeutung von בָּשָׂר finden wir da, wo das Wort zum Ausdruck *verwandtschaftlicher* Beziehungen gebraucht wird. Daß die Verwandtschaft, welche wir auch im Deutschen als *leibliche* oder als *Blutsverwandtschaft* bezeichnen (lateinisch: consanguinitas), vor Allem in einer Gemeinsamkeit der körperlichen Substanz bestehend gedacht wird, ist leicht erklärlich; so pflegt denn auch der Hebräer seine Verwandten als „sein Gebein und sein Fleisch" oder als „Gebein von seinem Gebein und Fleisch von seinem Fleisch" zu benennen (Gen. 2, 23; 29, 14. Jud. 9, 2. 2 Sam. 5, 1; 19, 13 f. 1 Chron. 11, 1), indem er Fleisch und Knochen als die Haupttheile der Körpersubstanz betrachtet. Hier kann nun aber auch die besondere Erwähnung der Knochen neben dem Fleische unterbleiben, so daß dann das Fleisch allein den Stoff des Leibes im Allgemeinen repräsentirt, wie Gen. 37, 27. Jes. 58, 7. Neh. 5, 5. Die vollere Formel dafür ist שְׁאֵר בָּשָׂר (Lev. 18, 6; 25, 49), wo בָּשָׂר als Leib von שְׁאֵר als Fleisch im engeren Sinne unterschieden wird. In ähnlicher Weise kann zumal im poetischen Sprachgebrauch auch der andere Hauptbestandtheil des Leibes, nämlich die Knochen (עֶצֶם), zur Bezeichnung des ganzen

Leibes dieſen (Thren. 4, 7. Ps. 139, 15; vgl. Jes. 58, 11; 66, 14).

Es liegt uns hier alſo ein zweiter Gebrauch des Wortes בָּשָׂר vor, der zahlreiche Beiſpiele im Alten Teſtamente findet. Von einer wirklichen Veränderung oder Erweiterung des Sinnes von בָּשָׂר dürfen wir freilich keineswegs ſprechen, ſondern nur von einer Gebrauchserweiterung, welche darauf beruht, daß der Name eines einzelnen Theiles ſynekdochiſch zur Bezeichnung des Ganzen verwendet werden kann. Andererſeits muß die vorliegende Gebrauchserweiterung aber auch als ſolche anerkannt werden; wir dürfen für das Wort בָּשָׂר in unſeren Fällen nicht etwa nur die allgemeinere Bedeutung der belebten Materie, aus welcher der Körper beſtehe, annehmen und dann ſagen, in dieſem Begriffe der belebten Materie wurzele die ſpecifiſche Grundbedeutung des Wortes überhaupt, ſo daß auch die frühere Bedeutung des einfachen Fleiſches nur eine beſondere Anwendung dieſes allgemeinen Sinnes wäre. Vor Allem nämlich läßt ſich keine altteſtamentliche Stelle nachweiſen, an welcher בָּשָׂר wirklich blos die belebte Materie im Allgemeinen bedeutete; ſodann aber iſt zu beachten, daß wir die Bezeichnung des Körpers durch בָּשָׂר vorwiegend gerade an ſolchen Stellen finden, wo von der Körperoberfläche gehandelt wird, wo alſo der Körper eben nicht nach ſeiner materiellen Subſtanz, ſondern nach ſeiner organiſirten äußeren Form in Betracht kommt (vgl. Lev. 6, 3; 15, 13. 16; 19, 28; 21, 5; 22, 6. Num. 8, 7. 1 Reg. 21, 27. 2 Reg. 6, 30. Job 4, 15. Jes. 17, 4). Dieſer letztere Umſtand kann uns vielmehr auf die richtigere Spur leiten, daß nämlich die Bezeichnung des ganzen Körpers als Fleiſch nicht der Rückſicht auf die Materialität, ſondern der Rückſicht auf die äußere Erſcheinung des Körpers ihren Urſprung verdankt. Weil der Körper von den Fleiſchtheilen vorwiegend ſein Ausſehen, ſeine Geſtalt und Farbe erhält, deshalb wird er nach dieſem in der Erſcheinung wichtigſten Theile benannt. Freilich trifft ſolches fleiſchernes Ausſehen eigentlich nur auf den nicht durch Fell, Gefieder oder dergleichen bedeckten menſchlichen Leib zu; es mag deshalb auch wohl nicht bloßer Zufall ſein, daß ſich keine einzige Stelle findet, wo בָּשָׂר einen thieriſchen Körper bezeichnete, während das

Wort vom menschlichen Leibe verhältnißmäßig häufig gebraucht wird.

In dieser erweiterten Bedeutung finden wir nun das Fleisch zunächst häufig gegenübergestellt der נֶפֶשׁ oder dem לֵב, d. i. denjenigen Naturbestandtheilen der irdischen lebenden Wesen, welche den Sitz für alle die höheren Lebens- und Geistesfunktionen bilden, die nicht sinnenfällig und nicht den äußeren Naturgesetzen unterworfen sind. In dieser Zusammenstellung kommt das Wort öfter bei Dichtern und Propheten vor; verbunden mit נֶפֶשׁ: Ps. 63, 2. Job 13, 14; 14, 22; mit לֵב: Ezech. 36, 26; 44, 7. 9. Eccl. 2, 3; 11, 10; endlich mit נֶפֶשׁ und לֵב: Ps. 16, 9 f.; 34, 3*). Der בָּשָׂר in diesem Sinne gilt dann als der Träger des gesammten äußeren Naturprocesses der lebenden Wesen, also der Krankheit und Genesung (Prov. 4, 22), der Lebenswärme (2 Reg. 4, 34), der blühenden Kraft oder „Fettigkeit" (Jes. 17, 4); er ist Gegenstand der Stärkung durch Nahrungsmittel (Eccl. 2, 3), wie der Schwächung durch Ausschweifungen (Prov. 23, 20); er ist aber auch afficirbar durch die Einwirkungen des Geistes: er wird durch Furchteindrücke theils in Starrheit (Ps. 119, 120), theils in Beben (Job 21, 6) versetzt, er wird durch „Studiren" ermüdet (Eccl. 12, 12) und conservirt sich bei Gelassenheit des Sinnes (Prov. 14, 30).

Bei einer dritten Art der Verwendung des Wortes בָּשָׂר werden wir etwas länger verweilen müssen. Es ist die Verwendung, welche wir namentlich in der häufig vorkommenden Redensart כָּל־בָּשָׂר finden, außerdem noch in einer kleinen Anzahl anderer Stellen, nämlich Gen. 6, 3. Jes. 31, 3. Jer. 17, 5.

---

*) Außer an den genannten Stellen finden wir בָּשָׂר und נֶפֶשׁ noch Jes. 10, 18 neben einander, und zwar hier von einem Walde und Fruchtgarten gebraucht, deren völlige Zerstörung durch die offenbar sprichwörtlich fixirte, wenn auch sonst im Alten Testament nicht vorkommende Redensart: מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר ausgedrückt wird. Das Auffallende dieser Uebertragung beider Begriffe auf ganz Lebloses erscheint besonders dadurch noch gemildert, daß Wald und Fruchtgarten nur allegorische Bezeichnung des assyrischen Heereskörpers sind. Mit der übertragenen Bedeutung des Wortes נֶפֶשׁ läßt sich übrigens vergleichen der Ausdruck: בְּלֵב הָאֵלָה „tief mitten in der Terebinthe" (2 Sam. 18, 14).

Ps. 56, 5; 78, 39. Job 10, 4. Dan. 2, 11. 2 Chron. 32, 8. Um den Sinn unseres Begriffes in diesem neuen Gebrauche richtig zu verstehen, haben wir drei Punkte zu erörtern: wir müssen zuerst sehen, was denn eigentlich in diesen Fällen durch das Wort בָּשָׂר bezeichnet werden soll; wir müssen darauf die Art und Weise dieser Bezeichnung prüfen; wir müssen dann endlich untersuchen, weshalb gerade diese Art und Weise der Bezeichnung gewählt ist.

Leicht läßt sich der erste dieser Punkte erledigen. Wir erkennen sofort, daß dasjenige, was wir bisher durch den Ausdruck בָּשָׂר bezeichnet fanden, nämlich entweder das Fleisch am Körper oder der ganze fleischerne Körper selbst, in unsern neuen Fällen nicht mehr unter בָּשָׂר verstanden sein kann. Wenn von „allem Fleische" als Subjekt ausgesagt wird, daß es seinen Weg auf Erden verderbt habe (Gen. 6, 12), oder daß es auf Grund der göttlichen Gerichtsoffenbarungen zur Erkenntniß gelange, daß Jahve der Heiland und Retter Israels sei (Jes. 49, 26; vgl. 40, 5. Ezech. 21, 4), oder daß es herbeikomme, um Jahve anzubeten (Jes. 66, 23; vgl. Ps. 65, 3; 145, 21), so ersieht Jeder, daß hier mit dem „Fleische" nicht blos die äußere, körperliche Naturseite der lebenden Wesen gemeint sein kann. Sondern offenbar sollen mit dem Ausdruck Fleisch die lebenden Wesen überhaupt bezeichnet werden, also einschließlich auch ihrer inneren geistigen Natur.

Von der Frage nach nach dem Gegenstande der Bezeichnung ist aber die weitere Frage nach der Art und Weise der Bezeichnung wohl zu unterscheiden. Uns scheint die Art der Bezeichnung hier ganz die gleiche zu sein, welche wir vorher bei der Erklärung des zweiten Gebrauchs unseres Begriffs annahmen. Wie wir dort fanden, daß der ganze Körper stellvertretend durch den Ausdruck Fleisch bezeichnet wurde, d. h. durch einen Begriff, welcher eigentlich nur einen Hauptbestandtheil des Körpers bedeutet, ebenso kann hier das Wort Fleisch zur Bezeichnung der lebenden Wesen überhaupt eintreten, obgleich es eigentlich nur einen Theil der Natur der lebenden Wesen bedeutet. Und wie wir dort sahen, daß nach demselben Princip bisweilen auch die Knochen zur Benennung des ganzen Körpers verwendet werden

können, ebenso finden wir hier neben unserer Redensart כָּל־בָּשָׂר auch die andere Redensart כָּל־נֶפֶשׁ ausgeprägt, durch welche desgleichen nicht etwa nur alle Seelen der lebenden Wesen, sondern die lebenden Wesen überhaupt bezeichnet werden, einschließlich auch ihrer körperlichen Natur. Jede dieser beiden Phrasen beruht also auf einer Synekdoche; verschieden sind nur die Theile, die hier und dort zur Bezeichnung desselben Ganzen gewählt sind.

Dies führt uns zur Besprechung unseres dritten Punktes, nämlich zu der Frage: welche Gründe denn für diese immerhin ungewöhnliche, synekdochische Art der Bezeichnung vorlagen, und weshalb denn an unsern bestimmten Stellen gerade das Fleisch als der geeignetste Theilbegriff zur synekdochischen Bezeichnung der lebenden Wesen erschien. Die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich uns aus der vergleichenden Beobachtung der für unsern Gebrauch des Wortes בָּשָׂר in Betracht kommenden Stellen, da uns in denselben eine gemeinsame und höchst bedeutsame Eigenthümlichkeit entgegentritt. Ueberall nämlich, wo die lebenden Wesen mittelst dieser Synekdoche benannt werden, stehen sie in einem deutlichen Gegensatze zu Gott. An der größeren Hälfte der Stellen findet sich unsere Bezeichnung in Reden Gottes, so daß hierin selbst schon jener Gegensatz ausgedrückt ist, sofern er nicht noch besonders betont wird; an allen anderen Stellen wird die Entgegensetzung gegen Gott scharf und ausdrücklich hervorgehoben (vgl. Num. 16, 22; 27, 16. Deut. 5, 23. Ps. 65, 3; 136, 25; 145, 21. Job 12, 10; 34, 15 u. ö.) *). Unter diesen Um-

*) Diese Regel kann für die kanonischen Schriften des Alten Testaments als ganz durchgängig gelten. Die Stelle Gen. 7, 15 f. ist keine Ausnahme, weil sie nur die fast wörtliche Wiederholung des Befehles Gottes Cap. 6. 19 f. ist, und zwar mit der ausdrücklichen Hinzufügung: „wie ihm Gott geboten hatte." Die einzige wirkliche Ausnahme findet sich in der Stelle des aramäischen Theiles des Buches Daniel, Cap. 4, 9, wo כָּל־בִּשְׂרָא schlechthin die lebenden Wesen bezeichnet, ohne daß ein Gegensatz zu Gott vorliegt; uns kann dies ein Beweis nur dafür sein, daß diese Schrift auch dem Sprachbewußtsein nach näher den sogenannten Apokryphen verwandt ist, als den kanonischen Schriften des Alten Testaments. Im Buche des Siraciden, wo das Wort σάρξ überhaupt häufig vorkommt, wird auch die Phrase πᾶσα

ständen wird es uns kaum zweifelhaft sein können, daß wir eben in dieser beabsichtigten Entgegensetzung gegen Gott das Hauptmotiv zu suchen haben, um deßwillen an unseren Stellen die Form der Synekdoche angewendet ist. Die lebenden Wesen sollten nicht schlechthin bezeichnet werden, sondern sie sollten so bezeichnet werden, daß zugleich jener Gegensatz gegen Gott zum deutlichen Ausdruck gelangte; diese Absicht ließ sich am Kürzesten dadurch erreichen, daß man die lebenden Wesen synekdochisch mittelst desjenigen Theiles bezeichnete, an welchem jener Gegensatz am Unmittelbarsten in die Augen sprang. Es erübrigt uns also nur, eine Erklärung dafür zu geben, weshalb denn gerade das Fleisch zur Kennzeichnung dieses Gegensatzes zwischen Gott und den irdischen lebenden Wesen für besonders geeignet galt; oder anders gewendet: welcher Art denn der Gegensatz zwischen Gott und den irdischen lebenden Wesen ist, welcher durch die Bezeichnung der letzteren als „Fleisch" hervorgehoben werden sollte.

Einen sicheren Anhalt zur Entscheidung über diesen Punkt bietet uns zunächst die Stelle Jes. 31, 3: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und seine Rosse sind בָּשָׂר und nicht רוּחַ." Aus der Correspondenz der beiden Hälften dieses Ausspruches ersehen wir, daß der Begriff בָּשָׂר in demselben Verhältniß zum Begriffe des Menschen (bezw. der lebenden Wesen im Allgemeinen) steht, wie der Begriff רוּחַ zum Begriffe Gottes. Die רוּחַ Gottes bezeichnet nun aber, wie wir wohl aus unserer späteren Erörterung vorwegnehmen dürfen, nirgends im Alten Testament den Geist als gesonderte göttliche Persönlichkeit oder als himmlische Substanz des Wesens Gottes, sondern sie bedeutet durchweg die übernatürliche Kraftwirkung, vermöge deren sich Gott in der Natur- und Geisteswelt kundgiebt. Dies bestätigen uns zunächst alle übrigen Stellen, in denen die göttliche רוּחַ dem „Fleische" gegenübergestellt wird (Gen. 6, 3. Num. 16, 22; 27, 16. Job 12, 10; 34, 14 f. Joel 3, 1); nie bedeutet hier רוּחַ eine göttliche Materie, sondern stets eine Kraft, in der sich Gott offen-

---

σάρξ öfter in jenem ganz abgeblaßten Sinne gebraucht, z. B. Cap. 13, 16; 30, 30; 40, 8; 44, 23; daneben findet sich freilich auch die prägnantere Bedeutung: Cap. 14, 17; 28, 5; 41, 4 (ebenso wie Dan. 2, 11).

bart. Wenn also an unserer Stelle gegenüber Gott, sofern er durch seinen Geist wirkt, die irdischen lebenden Wesen als „Fleisch" benannt werden, so erkennen wir leicht, daß dieser Ausdruck jene Wesen nicht bezeichnen soll, sofern sie ihrer Substanz nach, sondern sofern sie ihrer Kraft und Wirkungsweise nach in einem Unterschiede von Gott stehen. Daß בָּשָׂר an sich ein Substanzbegriff ist und nicht ein Kraftbegriff, ist ja allerdings zweifellos; aber dieser Substanzbegriff wird synekdochisch zur Benennung der lebenden Wesen angewendet, nicht um dieselben blos als Träger dieser Substanz als solcher, sondern um sie als Träger der eigenthümlichen Kraft dieser Substanz zu charakterisiren. Dieses Ergebniß wird auch keineswegs dadurch ungültig gemacht, daß die lebenden Wesen, wie sich uns sofort zeigt, gerade deswegen als „Fleisch" bezeichnet werden, um ihre völlige Ohnmacht, also ihren Mangel an Kraft Gott gegenüber hervorzuheben; denn einerlei ob das Vorhandensein von Kraft in den lebenden Wesen durch unsern Ausdruck behauptet oder negirt werden soll: in jedem Falle liegt im Begriffe der Kraft das Moment, um deßwillen der Ausdruck angewendet wird. Inwiefern aber durch die Benennung als „Fleisch" die absolute natürliche Schwäche der irdischen Wesen Gott gegenüber prägnant ausgedrückt werden konnte, ist leicht erklärlich: an der körperlichen, sinnenfälligen Naturseite, speciell an den leicht der Verwesung anheimfallenden Fleischtheilen, tritt die Vergänglichkeit und Nichtigkeit am Deutlichsten zu Tage; deshalb brauchte nur das „Fleisch" genannt zu werden, um beim Hörer sogleich die Erinnerung an jenen absoluten Abstand von Gott zu wecken.

Wenn wir vorher kurzweg sagten, בָּשָׂר bedeute in unsern Fällen die lebenden Wesen überhaupt, so können wir dieser Erklärung jetzt noch eine nähere Bestimmung hinzufügen. Denn die eigenthümliche synekdochische Art der Bezeichnung ist uns ein Hinweis darauf geworden, daß an den lebenden Wesen vorzüglich dasjenige besondere Merkmal berücksichtigt werden soll, welches an dem in der Synekdoche genannten Theile am Deutlichsten hervortritt. Also בָּשָׂר bedeutet hier nicht die lebenden Wesen schlechthin, sondern die lebenden Wesen mit dem Nebensinne der absoluten Schwäche und Vergänglichkeit ihrer Natur,

im Unterschiede von der Kraft und den Lebenswirkungen Gottes. Wir werden diesen Sinn im Deutschen am Besten etwa durch „Geschöpf" oder „Kreatur" wiedergeben.

Alle Stellen, an denen unser Gebrauch des Wortes בָּשָׂר vorkommt, bilden Belege für die so festgestellte Bedeutung. Zunächst finden wir die Formel כָּל־בָּשָׂר gegenübergestellt dem Geiste Gottes, von dem die Kreatur in ihrer ganzen Existenz abhängt, und dessen Entziehung ihren Untergang bedingt (Job 12, 10; 34, 14 f. Jes. 40, 6 f.); deshalb heißt Jahve: „Gott alles Fleisches" (Num. 27, 16. Jer. 32, 27), oder vollständiger: „Gott der Geister alles Fleisches" (Num. 16, 22). Darum ist es so thöricht, Kreatur zu seinem Arm zu machen (Jes. 31, 3. Jer. 17, 5), während diejenigen, welche sich auf Gott verlassen, keine Furcht zu haben brauchen, weil Fleisch ihnen Nichts anhaben kann (Ps. 56, 5. 2 Chron. 32, 8). Ferner finden wir unsern Ausdruck בָּשָׂר in solchen Aussagen, welche von der Ehrfurcht der Geschöpfe vor Gottes Allmacht und Majestät handeln: alle Kreatur kommt zu Gott, der allein Gebet erhört (Ps. 65, 3) und Alle ernährt (Ps. 136, 25); alle Kreatur hat Gottes heiligen Namen zu benedeien (Ps. 145, 21), oder hat ehrfurchtsvoll zu schweigen, wenn Jahve sich aufmacht von seinem heiligen Wohnsitz (Sach. 2, 17); denn was ist alle Kreatur, daß sie vernehmen möchte die Stimme des lebendigen Gottes (Deut. 5, 23)? Besonders häufig wird endlich die Formel „alles Fleisch" verwendet, wo von den vernichtenden Weltgerichten Gottes die Rede ist; wie sie schon in der Erzählung vom Fluthgerichte am Beginne der Menschheitsgeschichte wiederholt und nachdrücklich gebraucht wird (Gen. 6—9)*), so wird sie von den Propheten fast ausschließlich da verwendet, wo die erwarteten Gerichte Gottes, zumal aus der Endzeit, geschildert werden (Jes. 40, 5 f.; 49, 26; 66, 16. 23 f. Jer. 12, 12; 25, 31; 45, 5. Ezech. 21, 4. 9. 10), seltener,

*) Außer hier und an den schon angeführten Stellen Num. 16, 22; 27, 16. Deut. 5, 23 kommt die Redensart im Pentateuch nur noch zweimal vor: Lev. 17, 14 und Num. 18, 15.

wo von dem Heile der Endzeit als der Kehrseite jener Gerichte die Rede ist (Joel 3, 1. Sach. 2, 17)*).

Es kann uns nun auch der Umstand nicht auffallend erscheinen, daß die Formel „alles Fleisch" keineswegs überall in gleichmäßig umfassendem Sinne die Gesammtheit der irdischen lebenden Wesen bezeichnet; an den meisten Stellen begreift sie zweifellos *Menschen und Thiere* in sich (z. B. Gen. 6, 17 ff. Lev. 17, 14. Num. 18, 15. Ps. 136, 25. Jes. 40, 6), anderwärts aber ergiebt der Zusammenhang, daß *nur die Menschen* gemeint sind (z. B. Gen. 6, 12 f. Jes. 66, 23. Ps. 56, 5 [vgl. V. 12: אָדָם]; 65, 3. Job. 12, 10. Joel 3, 1). Der Grund dieser Verschiedenheit liegt, wie wir leicht erkennen, darin, daß diese Redensart überhaupt nicht angewendet wird, um als blos collektivischer Begriff die *Gesammtheit* der irdischen Geschöpfe zu bezeichnen, sondern in erster Linie, um die *gemeinsame eigenthümliche Beschaffenheit* dieser Geschöpfe in ihrem Gegensatze gegen Gott zu kennzeichnen. Wo es den Ausdruck dieses letzteren Hauptmomentes galt, konnte natürlich der Rücksicht auf jene Vollzähligkeit leicht ein geringerer Werth beigelegt werden.

Von sehr großer Bedeutung, zumal hinsichtlich der Vergleichung, bezw. Anknüpfung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs ist nun aber die weitere Frage, ob denn der Nebensinn *natürlicher Schwäche* der einzige ist, der den lebenden Wesen durch ihre Benennung als „Fleisch" beigelegt wird, oder ob nicht etwa daneben auch ein *sittlicher Tadel* in dieser Bezeichnung eingeschlossen ist. Man hat diese Frage vielfach bejahen zu müssen geglaubt und sich zum Beweis dafür theils vornehmlich auf Gen. 6, 3, theils wohl auch auf Ps. 78, 39 berufen.

Ueber das Verständniß des Zusammenhanges, in welchem die erstere schwierige Stelle sich befindet, sind die Exegeten jetzt kaum noch streitig**). Die Verse Gen. 6, 1—4 bilden ein in ihrer

*) Die einzig übrig bleibende prophetische Stelle ist Jer. 32, 27, wo Jahve sich im Allgemeinen als den Gott alles Fleisches bezeichnet, dem Nichts unmöglich ist.

**) Vgl. besonders *Dillmann*, „Die Genesis", Leipzig 1875, S. 128 ff.

ganzen Umgebung isolirt stehendes, wahrscheinlich erst vom Redaktor des Pentateuchs aufgenommenes Bruchstück einer mythologischen Erzählung, welches seinen gegenwärtigen Platz wohl nur dem Umstande verdankt, daß sich anderwärts keine passendere Unterkunft zur Einschiebung gefunden hatte; speciell mit der folgenden Sintfluthgeschichte steht das Stück in keiner inhaltlichen Verbindung. Der Sinn der Stelle ist folgender: Bei eintretender Vermehrung des Menschengeschlechts findet ein Zusammenleben der Gottessöhne, also irgendwie himmlisch gedachter Wesen, mit den Menschentöchtern statt, woraus sich eine titanenhafte Nachkommenschaft entwickelt; in Anbetracht dieser Zustände beschließt Gott, daß sein Lebensgeist nicht auf immer in den Menschen walten solle, sondern daß ihre Lebenszeit in Zukunft auf die Frist von 120 Jahren beschränkt werden solle. In dieses Urtheil Gottes wird nun der jedenfalls eine Begründung enthaltende Zwischensatz eingeschaltet: בשגם הוא בָּשָׂר. Zweifelhaft ist hier die Bedeutung des בשגם, welches entweder בְּשִׁגָּם punktirt und von שׁגג abgeleitet, oder בְּשַׁגַּם punktirt und in בַּאֲשֶׁר גַּם aufgelöst wird. Nach der ersteren Erklärung, welche neuerdings vor Allem von Dillmann vertheidigt ist, würde zu übersetzen sein: „wegen ihrer Vergehung ist er Fleisch", so daß die Vergehung oder Verirrung, nämlich zum Dienste der Sinnlichkeit, den Grund des Fleischseins angäbe. Allein es drängen sich doch einige Bedenken gegen diese Deutung auf. Zunächst wird in dem übrigen Zusammenhange unseres Fragments mit keiner Silbe angedeutet, daß jene Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern als sündliche Sinnlichkeit aufgefaßt ist, sondern es wird nur von dem Zuwachse an natürlicher, körperlicher Kraft bei den jener Vermischung entstammenden Menschen geredet, und der einfache Gedanke unserer Stelle scheint demnach zu sein, daß Gott eben diese übernatürliche Steigerung der Lebens*kraft* durch die Beschränkung der Lebens*dauer* gewissermaßen habe compensiren wollen. Allein angenommen auch, daß jener *über*natürliche Zustand zugleich als *un*natürliche Verirrung aufgefaßt wäre, so ließe sich doch in unserm Zwischensatze dieser Gedanke nur mit Hülfe einer sehr freien Ausdeutung erkennen. Denn wenn Dillmann erklärt: „Durch ihre Verirrung, oder überhaupt sofern der Mensch sich

vergeht, also רוּחַ in ihm zum Dienste der Sünde und Sinnlichkeit erniedrigt ist, ist er nur noch בָּשָׂר, blos σάρξ, nicht mehr vom רוּחַ durchgeisteter בָּשָׂר", so ist hier offenbar durch die Hinzufügung jenes „nur noch" und durch die Anspielung an die neutestamentliche σάρξ ein Sinn hineingedeutet, der in den Worten als solchen kaum liegt und jedenfalls aus anderen alttestamentlichen Stellen nicht ergänzt werden kann. Endlich ist doch auch die Enallage numeri in dem Suffixe des בְּשַׁגַּם zwischen dem eben voraufgehenden Singular בָּאָדָם und dem unmittelbar folgenden הוּא zwar nicht als durchaus unmöglich, aber doch als sehr hart zu bezeichnen. Bei dem von Dillmann vorgeschlagenen Auswege, das בָּם auf die Gottessöhne zurückzubeziehen, möchte doch wohl die Minderung der sprachlichen Härte nur durch eine Steigerung der inhaltlichen Schwierigkeit erkauft sein, da hier wieder die Hauptsache supplirt werden müßte, wie sie Dillmann richtig angiebt: „durch ihre Verirrung und die dadurch in dem Menschen entwickelte Richtung auf das Sinnliche ist er Fleisch." — So wenden wir uns denn zur Prüfung der zweiten oben angegebenen Deutung des בְּשַׁגַּם = בַּאֲשֶׁר גַּם, welche übrigens durch die Autorität aller alten Uebersetzungen empfohlen wird. Die Einwände gegen diese Auffassung lassen sich auf folgende zwei reduciren: 1) sei das שֶׁ = אֲשֶׁר dem Sprachgebrauche des Pentateuch sonst fremd, 2) sei das גַּם durchaus überflüssig. Die Richtigkeit der ersteren Bemerkung ist zuzugeben; aber in einem Stücke, welches anerkanntermaßen äußerlich wie inhaltlich so gar nicht in die übrige Geschichte des Pentateuch hineingearbeitet erscheint, kann eine derartige sprachliche Eigenthümlichkeit kaum befremden. Nun ist zwar wahr, daß wir die Anwendung des שֶׁ = אֲשֶׁר vorwiegend erst im späthebräischen Sprachgebrauche finden; aber das Vorkommen des שֶׁ im Richterbuche, und zwar unter Anderem gerade im Deboraliede (Cap. 5, 7; vgl. 6, 17; 7, 12; 8, 26), bezeugt die Möglichkeit dieser Form auch für die ältere Sprache. Ebenso scheint mir aber auch der andere, gegen das גַּם erhobene Einwand nicht stichhaltig zu sein, wenn wir nur beachten, daß die Wortstellung eine Beziehung des גַּם auf הוּא, aber nicht auf בָּשָׂר erfordert. Bei letzterer Beziehung würde der Sinn sein, daß der Mensch auch eine körperliche Natur habe,

nämlich im Unterschiede von der geistigen, die ihm entzogen oder beschränkt werden solle, — was allerdings eine sehr überflüssige Bemerkung wäre; die richtigere Beziehung des בָּם dagegen ergiebt den Sinn, daß auch der Mensch in die allgemeine Kategorie der Kreatur gehöre, und dieser Sinn paßt vortrefflich in den gegebenen Zusammenhang. Durch die Vermischung der Menschen mit den Gottessöhnen und durch die in Folge davon eingetretene übernatürliche Steigerung ihrer Kräfte schien eben dies in Frage gestellt zu sein, ob die Menschen denn nun wirklich noch zu den schwachen und vergänglichen Geschöpfen zu zählen seien, die im absoluten Unterschiede von Gott stehen, zumal an unserer Stelle deutlich die Voraussetzung gilt, daß die Sterblichkeit der Menschen, also das wesentlichste Merkmal ihrer Kreatürlichkeit, sich bisher noch an keinem Todesfalle erwiesen hatte. Solchem Zweifel macht Gott ein Ende durch das Urtheil, daß auch der Mensch Kreatur sei und folglich trotz etwaigen gegentheiligen Scheines seine Lebenskraft nicht als eigene und unverlierbare, sondern als von Gott gegebene nnd deshalb auch entziehbare besitze; den Beweis für die Richtigkeit dieses seines Urtheils fügt dann Gott hinzu, indem er dem Menschenleben eine bestimmte Grenze fixirt.

In dieser Weise aufgefaßt bietet also unsere Stelle keinerlei Anlaß, mit dem Begriffe des בָּשָׂר einen sittlich tadelnden Nebensinn zu verbinden; noch weniger ist aber die andere Stelle Ps. 78, 39 geeignet, eine solche Erweiterung des Sinnes anzuzeigen. Der Zusammenhang ist hier folgender: Ausführlich ist die Sünde und Bundesuntreue des Volkes Israel während des Wüstenzuges geschildert; „Gott aber", so fährt V. 38 fort, „ist barmherzig, bedeckt Verschuldung und vernichtet nicht, sondern stillt häufig seinen Zorn und erweckt seinen ganzen Grimm nicht; und er gedachte, daß sie Fleisch sind, Hauch, welcher dahinfährt und nicht zurückkehrt." Die ganze Deutlichkeit und Feinheit dieser Stelle würde verloren gehen, wenn wir hier beim Fleische den Uebergang von dem Begriffe der Schwäche in den der Sünde vollzogen annähmen *). Unmittelbar vorher heißt es ausdrücklich,

*) So die Meinung Tholuck's, „Erneute Untersuchung über die σάρξ als Quelle der Sünde", Stud. u. Krit., Jahrg. 1855, III, S. 487.

Gott bedecke (כִּפֶּר) die Verschuldung, und hier sollte gemeint sein, Gott gedenke der Israeliten, sofern sie Fleisch seien, d. h. sofern in ihrer Natur gerade der Sitz und Ursprung der Sünde liege? und was sollte der appositionelle Zusatz zum Fleisch: „Hauch, welcher dahinfährt und nicht zurückkehrt", der doch nur als Erläuterung des בָּשָׂר aufgefaßt werden kann? Offenbar ist der Sinn der Worte nicht, daß Gott in dem Gedenken an das Fleischsein der Israeliten einen Erklärungsgrund für ihre Sünde, sondern vielmehr, daß er darin ein Motiv für sein Bedecken der Sünde, für die Zurückziehung seines Zornes, also für seine Vergebung findet. Weil die Israeliten vergängliche Kreaturen sind, die, einmal vernichtet, nicht wieder ins Leben zurückkehren, deshalb vergiebt Gott ihnen in seiner Gnade, statt sie mit seinem sogleich vertilgenden Zorne zu treffen. Das gleiche Motiv der sündenvergebenden Gnade Gottes wird auch Ps. 39, 14; 103, 13 ff. Am. 7, 2. 5 geltend gemacht.

Wir sind jetzt also nach Prüfung jener beiden Stellen in der Lage, die bestimmte Behauptung aufzustellen, daß nirgends im Alten Testament der Begriff Fleisch mit einem sittlich tadelnden Nebensinne behaftet ist. Wenn sich uns später ergeben sollte, daß im Neuen Testamente, speciell bei Paulus, an allen oder doch an einigen Stellen die σάρξ als ihrem Begriffe nach sündig vorgestellt ist, so würden wir diesen Sprachgebrauch aus dem alttestamentlichen Gebrauch des Wortes בָּשָׂר keinesfalls herleiten dürfen. Freilich wäre ja damit noch nicht ausgeschlossen, daß der angenommene neutestamentliche Sprachgebrauch doch sonst etwa in anderen alttestamentlichen Begriffen und Anschauungen einige Vorbereitung fände. Um diesen Einwand abzuschneiden, möchten wir hier kurz die wenigen Stellen berücksichtigen, welche in dieser Beziehung hauptsächlich angeführt zu werden pflegen.

Vor Allem beruft man sich auf diejenigen alttestamentlichen Aussprüche, in denen das Staubsein des Menschen, also letztlich doch seine irdische Materialität als Grund seiner Sündhaftigkeit angegeben zu sein scheint. Wir finden alle diese Stellen im Buche Job (4, 17 ff.; 15, 14 ff.; 25, 1 ff.), und dieselben scheinen in der That beim ersten Anblick keinen Zweifel an der Berechtigung jener Auffassung zuzulassen; jedoch bei näherer Betrachtung

der Zusammenhänge, denen sie angehören, stellt sich ein wesentlich anderer Sinn als nothwendig heraus. Dem Wunsche Jobs gegenüber, einen Rechtsstreit mit Gott führen zu können, aus dem sich seine Unschuld klar ergeben würde, machen seine Freunde verschiedentlich mit fast denselben Worten das Argument geltend, daß der Mensch als solcher, nämlich als אֱנוֹשׁ, גֶּבֶר, יְלוּד אִשָּׁה, nicht rein und gerecht vor Gott sein könne, und motiviren dies weiter durch den Hinweis auf die Nichtigkeit und das Staubsein des Menschen. Wir würden uns nun das Verständniß dieser Argumentation durchaus verschließen, wenn wir sie nach unseren occidentalischen Rechtsanschauungen bemessen wollten; die ganze Pointe tritt erst hervor, wenn wir auf die orientalischen Lebensverhältnisse und Rechtsanschauungen Rücksicht nehmen, wonach die Rechtsfrage in erster Linie eine Machtfrage ist. Wie im Thore, d. i. in der Gerichtsversammlung, derjenige Mann beim Proceß mit seinen Feinden nicht zu Schanden wird, der mit der gehörigen Anzahl kräftiger Söhne im Gefolge auf dem Platze erscheint (Ps. 127, 5), so ist umgekehrt im Rechtsstreite mit Gott der Mensch deshalb von vornherein und absolut im Unrechte, weil er Gott gegenüber der absolut Schwache ist. Selbst die Heiligen Gottes und die Himmel, denen Eliphas sicherlich keinen sittlichen Makel aufbürden will, sind aus diesem Grunde nicht rein vor Gott, ihrem Herrn und Schöpfer (Cap. 15, 15). Eben in diesem Conflikte zwischen der nur auf dem Rechte der Macht beruhenden objektiven Gerechtigkeit und der auf dem Rechte des guten Gewissens beruhenden subjektiven Gerechtigkeit liegt eines der Hauptprobleme des Buches, und gerade die ergreifendsten Stellen haben diesen Conflikt zur Voraussetzung. Job muß theoretisch der Auffassung seiner Freunde vollständig Recht geben, ja er treibt den Gedanken von der menschlichen Machtlosigkeit und der darauf beruhenden Rechtlosigkeit Gott gegenüber noch schroffer auf die Spitze (Cap. 9, besonders V. 15—21); aber gleichwohl sträubt sich sein religiöser und sittlicher Sinn nur desto mehr gegen jenen unseligen Gottesbegriff, bis denn auch schließlich die praktische Gewißheit, daß Gott trotz alledem sein bester Freund ist (Cap. 16, 19 f.), siegreich jene theoretische Erkenntniß überwindet und ihn zu der Ueberzeugung hindurchführt, daß Gott endlich dennoch, sei es in der Nachwelt

(Cap. 19, 23 f.), sei es als Rächer noch bei seinen Lebzeiten (Cap. 19, 25 ff.), seine Unschuld anerkennen und an den Tag bringen werde (Cap. 19, 28). Fassen wir unsere Stellen richtig im Zusammenhange dieser Gedankenentwickelung auf, so erhellt deutlich, daß der Hinweis auf die Vergänglichkeit und Staubbeschaffenheit, weit entfernt davon, eine Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit geben zu sollen, vielmehr nur angeführt wird als Begründung der menschlichen Rechtlosigkeit Gott gegenüber selbst trotz etwa vorhandener Sündlosigkeit.

Aber auch die andere alttestamentliche Anschauung, nach welcher bestimmte Krankheitszustände, zumal solche, welche an Verwesung erinnern, ebenso wie alle Berührung von Todtem, an sich eine Unreinheit Gott gegenüber involviren und deshalb die Darbringung von Sündopfern erfordern können, darf keineswegs als Beleg dafür herangezogen werden, daß die natürliche Vergänglichkeit und Sterblichkeit zugleich als ein sittlicher Mangel aufgefaßt sei. Denn diese levitische Unreinheit hat mit der Sündhaftigkeit im eigentlich ethischen Sinne garnichts zu thun; nur daß man wohl sagen kann, hier sei überhaupt die Scheidung von Natürlichem und Sittlichem noch nicht scharf vollzogen und eine solche levitische Unreinheit nehme vielfach den Platz und die Bedeutung ein, welche von einer höheren sittlich-religiösen Anschauung der ethischen Unreinheit zugewiesen werde. Die Motive jener alttestamentlichen Vorstellungsweise liegen auf der Hand: Alles, was mit dem Tode irgendwie in Beziehung steht, ist durchaus getrennt von dem an sich lebendigen Gott; deshalb bedarf Jeder, welcher durch gewisse Zustände oder Umstände in eine solche Trennung von Gott gebracht ist, gewissermaßen als Compensation ein bedeckendes und zu Gott wieder nahebringendes Opfer. Auch die Stelle Job 14, 4 ff. fällt ganz in den Umkreis dieser Vorstellungen; die allgemeine Unreinheit der Menschen, welche Job behauptet, hat nichts gemein mit dem, was wir unter allgemeiner Sündhaftigkeit verstehen, sondern sie ist, wie der ganze Zusammenhang beweist, Bezeichnung nur für die absolute Entfernung des menschlichen Wesens vom göttlichen, welche darin gesehen wird, daß jeder Mensch als vergängliches Geschöpf von Natur mit

Todesanlagen und Todesanzeichen behaftet ist. — Schließlich sei hier noch hervorgehoben, daß auch von einer Anspielung auf diese Art der in der menschlichen Natur begründeten Unreinheit sich doch in dem Begriffe בָּשָׂר, wie er im Alten Testamente die kreatürlichen Wesen bezeichnet, keine Spur vorfindet.

Rückblickend auf die bisherige Erörterung stellen wir kurz die gefundenen verschiedenen Bedeutungen des Begriffes בָּשָׂר zusammen. In dreifacher Art wird der Begriff angewendet: bei der ersten Art kommt die eigentliche und ursprüngliche Wortbedeutung rein zur Geltung, indem die fleischigen Bestandtheile am Leibe irdischer Geschöpfe bezeichnet werden; bei der zweiten und dritten Art der Anwendung aber wird diese Bedeutung dahin erweitert, daß der Begriff entweder den ganzen menschlichen Leib bezeichnet oder endlich die irdischen Geschöpfe überhaupt, und zwar mit dem Nebensinne der absoluten Schwäche ihrer Natur im Gegensatze zur Kraft Gottes. Beide letzteren Arten des Gebrauchs sahen wir auf einer Synekdoche beruhen: dort wird der menschliche Leib als Fleisch bezeichnet aus dem Grunde, weil das Fleisch in der äußeren Erscheinung dieses Leibes am Meisten hervortritt; hier werden die Kreaturen als Fleisch bezeichnet in der Absicht, um vornehmlich ihr Fleisch, d. i. diejenige Seite ihrer Natur, hervorzuheben, an welcher der absolute Unterschied der Geschöpfe von Gott am Deutlichsten in die Augen springt. — Bei der Besprechung dieses letzten Gebrauchs begegnete uns bereits an wichtigen Stellen der Wechselbegriff רוּחַ, zu dessen näherer Erklärung wir jetzt übergehen.

2. Der Begriff רוּחַ.

Die ungemein vielseitige Anwendung, welche der Begriff רוּח im Alten Testament erleidet, findet, wie mir scheint, ihr einheitliches Erklärungsprincip in der ursprünglichen Bedeutung „Wind", indem die charakteristischen Eigenschaften, welche der Hebräer dem Winde beilegt, die bestimmenden Motive werden für die ganze weitere Entwicklung der Wortbedeutung. Es sind die Merkmale

der Bewegung einerseits und der Unsichtbarkeit anderer-seits, welche hier vor Allem zu beachten sind.

Zunächst stellt sich der Wind dar als eine bewegte und bewegende Naturkraft, welche die beweglichen Gegenstände ergreift, vor sich hertreibt und zerstört. Denn der Wind ist für den Orientalen in erster Linie eine verderbliche Elementarerscheinung; nur äußerst selten wird er als erwünscht bezeichnet, wenn er nämlich Regen herbeiführt (2 Reg. 3, 17. Prov. 25, 14), sonst erscheint er überall als gefürchtet, theils wegen seiner zerstörenden Gewalt im Allgemeinen, die ja in den südlichen Klimaten in gesteigerter Furchtbarkeit hervortritt (Job 1, 19. Ps. 48, 8; 107, 25 ff.), theils besonders wegen seiner ausdörrenden Wirkung, welche für die Vegetation augenblicklich verheerend wird (Jes. 40, 7. Ezech. 17, 10; 19, 12. Hos. 13, 15. Ps. 103, 16). Deshalb ist der Wind, wie er Spreu und Stoppeln vor sich hertreibt, ungemein häufiges Symbol der Vernichtung (Jes. 17, 13. Jer. 13, 24. Ps. 1, 4; 35, 5; 83, 14. Job 21, 18); vom Winde ergriffen oder geweidet zu werden ist Ausdruck für plötzliche und spurlose Vernichtung (Jes. 57, 13; 64, 5. Jer. 4, 11 f.; 22, 22; 51, 1. Ps. 11, 6. Job 30, 22).

Die andere bedeutsame Eigenthümlichkeit des Windes ist seine Unsichtbarkeit, überhaupt sein über die gewöhnlichen sinnlichen und erfahrungsmäßigen Naturerscheinungen hinausreichendes Wesen. In dieser Beziehung kann er aber unter zwei Gesichtspunkten beurtheilt werden, nämlich entweder nach der Unsichtbarkeit und Unerforschlichkeit seines Ursprungs oder nach der Unsichtbarkeit und Immaterialität seines Wesens. So unmittelbar nahe sich beide Gesichtspunkte berühren, so geben sie doch Veranlassung zu zwei sehr von einander abweichenden Gedankenreihen.

Sofern der Wind in seinem räthselhaften Entstehen aller Erfahrung entzogen ist (Eccl. 11, 5), wird er direkt auf Gott zurückgeführt: Gott ist es, der den Wind schafft (Am. 4, 13), der ihn aus seinen Vorrathskammern hervorgehen läßt (Jer. 10, 13; 51, 16. Ps. 135, 7), der ihm das Gewicht bestimmt (Job 28, 25); überhaupt ist es regelmäßige Ausdrucksweise, daß Gott einen Wind entsendet oder dergleichen (Gen. 8, 1. Ex. 10, 13. 19; 14, 21; 15, 10. Num. 11, 31 u. ö.). Demgemäß

sind dann die Winde die Boten Gottes, die sein Wort ausrichten (Ps. 104, 4; 148, 8); Gott selbst wird geschildert als auf den Fittigen des Windes einherfahrend (Ps. 18, 11 [2 Sam. 22, 11]; 104, 3; vgl. Jes. 66, 15). So wird auch dem Winde eine bemerkenswerthe Rolle zuertheilt bei Gotteserscheinungen: das Vorübergehen Gottes vor Elias kündet sich an durch einen gewaltigen, Berge zerreißenden und Felsen zerbrechenden Wind (1 Reg. 19, 11); Eliphas fügt in die Schilderung der schauerlichen Nachtvision Gottes, die er gehabt zu haben behauptet, als besonderes Merkzeichen ein, daß Wind sein Angesicht gestreift habe (Job 4, 15); auch die Vision des Ezechiel (Cap. 1, 4) ist in einen Sturmwind gehüllt.

Andererseits hat nun der Hebräer ein sehr lebhaftes Bewußtsein davon, daß der Wind wie in seinem Entstehen, so auch in seinem Bestehen sinnlicher Sichtbarkeit und der übrigen Merkmale entbehrt, an denen sich sonst die Realität eines Dinges zu erproben pflegt. „Wind mit den Händen greifen" ist sprichwörtliche Bezeichnung für etwas ganz Unmögliches (Prov. 27, 16; 30, 4), und so wird die רוּחַ Bild und Ausdruck für alles Haltlose, Nichtige, Unwirkliche, so daß der Skeptiker seine Predigt von der Eitelkeit alles menschlichen Seins und Thuns nicht wirksamer zu illustriren weiß, als durch Vergleichung mit dem Haschen nach Wind (רְעוּת רוּחַ: Eccl. 1, 14. 17; 2, 11. 17. 26; 4, 4. 6. 16; 6, 9; vgl. Hos. 12, 2). Unter diesem Gesichtspunkt kann nun die רוּחַ gerade das Gegentheil von dem bedeuten, was sonst mit ihr gemeint ist, wo sie nämlich unter den Gesichtspunkt ihres göttlichen Ursprungs gestellt wird. So entsteht eine höchst eigenthümliche Doppelseitigkeit der Wortbedeutung, die von größter Elasticität des Sprachgebrauchs zeugt und uns nur deshalb in der Regel nicht auffällt, weil wir natürlich gleich mit der Uebersetzung in ganz verschiedenartige Worte zur Hand sind, ohne besonders daran zu denken, daß der Hebräer für die entgegengesetzten Begriffe eben das gleiche Wort und die gleiche zu Grunde liegende Anschauung verwendet. Für fast alle Bedeutungen der רוּחַ, die wir noch zu besprechen haben, kann dasselbe Wort in diesem Sinne windiger Nichtigkeit einen Contrast bilden. Während die רוּחַ einerseits den Lebensgeist bedeutet, durch dessen Vorhandensein die

an sich vergängliche Kreatur (בָּשָׂר) vor dem Tode gewahrt wird, so kann sie andererseits als stärkste Bezeichnung der kreatürlichen Hinfälligkeit und Nichtigkeit fast synonym mit בָּשָׂר gebraucht werden (Ps. 78, 39. Job 7, 7); während einerseits ein Reden aus der Fülle inwohnender רוּחַ höchste Weisheit zum Ausdruck bringt, so kann andererseits das Aussprechen von דִּבְרֵי־רוּחַ oder דַּעַת־רוּחַ auch gerade völlige Thorheit der Rede bedeuten (Job 8, 2; 15, 2; 16, 3); während die Propheten in der רוּחַ die eigentliche Gewähr ihres göttlichen Berufes und der Wahrheit ihrer Verkündigung haben, so können sie sich doch gelegentlich nachdrücklichst dagegen verwahren, daß sie in רוּחַ wandelten, was gleichbedeutend wäre mit Lüge und selbsterdachter Prophetie (Mich. 2, 11: הֹלֵךְ רוּחַ וְשֶׁקֶר; vgl. Jer. 5, 13); während endlich in der רוּחַ gerade die vollste Wirksamkeit und Kraft Jahves als des lebendigen Gottes sich offenbart, so kann doch wiederum auch die Nichtigkeit und völlige Wirkungslosigkeit der heidnischen Götzen darin ausgedrückt werden, daß sie als רוּחַ charakterisirt werden (Jes. 41, 29; רוּחַ וָתֹהוּ).

An die Bedeutung Wind schließt sich unmittelbar die des Athems an, sofern letzterer in seiner unsichtbaren Bewegung wesentlich die Erscheinungsform des Windes an sich trägt. Als Sitz des Athems werden die Nase (Job 27, 3. Thren. 4, 20 u. ö.), oder der Mund (Ps. 135, 17 u. ö.), oder die Lippen (Jes. 11, 4), oder das Innere im Allgemeinen (Sach. 12, 1. Hab. 2, 19 u. ö.) genannt. Wie nun der Athem sich darstellt als ein Wind im Menschen, so kann dann umgekehrt der Wind aufgefaßt werden als Athem Gottes, welcher nach leichtverständlichem Anthropomorphismus aus seiner Nase hervorgeht (Ex. 15, 8. 2 Sam. 22, 16 [Ps. 18, 16]. Job 26, 13. Jes. 59, 19).

Ein weiterer Schritt endlich in dieser Gedankenentwicklung läßt den Athem des Menschen direkt als den Athem Gottes erscheinen, so daß z. B. Ps. 104, 29 f. רוּחָם „ihr (der Menschen) Odem" und רוּחֲךָ „dein (Gottes) Odem" abwechseln können (vgl. Job 27, 3). Die רוּחַ gehört dem Menschen, sofern sie in ihm sich regt und wirkt, sie gehört Gott, sofern er sie ausgesandt oder ausgehaucht hat. Wir dürfen diese Anschauung nicht dahin abblassen, daß der menschliche Odem nur deshalb zugleich als

göttlicher bezeichnet werde, weil er überhaupt von Gott gegeben sei. Sondern wir erkennen deutlich, daß er als wirkliche Aushauchung Gottes gedacht ist*), wobei möglicherweise die Vorstellung des göttlichen Windes das Mittelglied bildete; wenigstens scheint die Vision des Ezechiel (Cap. 37), bei welcher ausdrücklich die Winde aus den vier Himmelsrichtungen den Odem in die todten Gebeine tragen, hierauf hinzudeuten.

Aus diesen Combinationen zwischen dem Winde, dem Athem Gottes und dem menschlichen Athem ergeben sich nun mannigfache und wiederum unter sich entgegengesetzte Beziehungen für die רוּחַ. Weil der Wind, wie wir vorhin fanden, vorwiegend eine zerstörende und gefürchtete Naturkraft ist, so erhält auch der Odem, wo er in schnaubender Bewegung am Meisten dem stürmischen Winde entspricht, die Bedeutung des Zornhauches (Jud. 8, 3. Ezech. 3, 14. Job 15, 13. Prov. 16, 32), dessen auf Zerstörung abzielendes Wesen bei den Menschen freilich durch die Einhalt thuende und schützende Macht Gottes unwirksam gemacht werden kann (Ps. 76, 13; vielleicht auch Jes. 25, 4), dagegen z. B. beim Messias als lebenvernichtende Kraft zur vollen Geltung kommen soll (Jes. 11, 4). Gottes רוּחַ in diesem Sinne des Zornhauches, der mehr oder minder direkt als Sturmwind aufgefaßt wird, ist immer lebenzerstörend (Job 4, 9; 15, 30. Jes. 4, 4; 30, 28; 40, 7. Sach. 6, 8. Ps. 139, 7).

Wo dagegen der Gesichtspunkt der stürmischen Bewegung zurücktritt, bleibt nur das Bewußtsein davon, daß der Athmungsproceß gerade das eigentliche Merkmal alles Lebendigen ist, und so wandelt die רוּחַ ihre Bedeutung des vernichtenden Zornhauches um in die entgegengesetzte des schöpfenden und erhaltenden Lebenshauches, der durchaus göttlichen Ursprungs ist. Dieser Lebensodem Gottes war es, der nach Gen. 1, 2 brütend über dem Chaos

*) Wenn Job 12, 10 der Odem aller Kreatur in die Hand Gottes verlegt wird, so ist hier offenbar nicht auf die Entstehung und Mittheilung, sondern nur auf die Erhaltung des Odems Rücksicht genommen. Desgleichen bedeutet das „Befehlen des Lebensodems in die Hand Gottes" (Ps. 31, 6) eine Bitte um Erhaltung des Lebens, keineswegs aber ein Anvertrauen des Geistes an Gott für die Zeit nach dem Tode, wobei der Verzicht auf das irdische Leben vorausgesetzt wäre.

schwebte, wobei nicht völlig ausgeschlossen zu sein braucht, daß der Odem hier in Form eines Windes vorgestellt ist. Wenn der Psalmist (Ps. 33, 6) davon redet, daß Gott durch den Hauch seines Mundes das Himmelsheer geschaffen habe, so hat er dabei freilich nicht sowohl an den belebenden Odem als vielmehr an den kurzen Redehauch gedacht, wie sich aus dem ersten Versglied ergiebt: „Durch das Wort Jahves sind die Himmel gemacht." Dagegen möchte hierher zu ziehen sein die Stelle Jes. 40, 13, wo der Prophet ironisch fragt: „Wer hat Jahves Lebensרוּחַ geregelt?" d. h. wer hat ihr bei der weisen Schöpfung, von der V. 12 die Rede ist, die sichere Richtung angegeben?*) Denn die gewöhnlich angenommene Deutung: „wer hat Jahves Geist (d. i. mens) ermessen oder geprüft?" scheint mir deshalb weniger annehmbar, weil sich einerseits die Bedeutung mens für רוּחַ nur sehr vereinzelt findet, und weil sich andererseits die Bedeutung „prüfen" für תָּכַן nicht sicher nachweisen läßt, zumal in V. 12 dieses Verbum „regeln, feststellen" bedeutet.

Wie nun in der Mittheilung des göttlichen Lebensgeistes an die Kreatur dasjenige Moment liegt, worin einerseits alle Möglichkeit und Kraft der geschöpflichen Existenz, andererseits aber auch die volle Abhängigkeit derselben von Gott begründet ist, haben wir schon oben bei der Besprechung des Begriffes בָּשָׂר gesehen (S. 7 f.); es erübrigt hier nur, die dort angeführten Stellen durch die weiteren zu ergänzen, an denen nicht gerade das Wort בָּשָׂר der רוּחַ entgegengesetzt ist. Gott, heißt es, bildet oder giebt den Lebensgeist den Menschen und allen auf Erden Wandelnden (Sach. 12, 1. Jes. 42, 5); durch diesen Lebensodem werden die Geschöpfe gemacht oder geschaffen, durch ihn kann auch das bereits Todte ins Dasein wieder zurückgerufen werden (Job 33, 4. Ps. 104, 30. Ezech. 37), während bei Zurückziehung des Odems durch Gott das Geschöpf dem Tode und der Erde anheimfällt (Ps. 104, 29; 146, 4). Deutlich liegt hier die Vorstellung zu Grunde, daß der kreatürliche Lebensodem, wie er in seiner Entstehung eine Mittheilung des eigenen Odems Gottes ist, so beim

*) So auch Delitzsch in seinem Commentar zum Jesaja, 2. Auflage, S. 420.

Tode der Geschöpfe wieder in die Fülle des göttlichen Odems zurückkehrt, was als ein Wieder-eingesammelt-werden durch Gott bezeichnet wird (Job 34, 14. Ps. 104, 29). Von einer Vernichtung der רוּחַ im Tode darf also nicht die Rede sein, noch viel weniger natürlich von ihrer gesonderten Fortexistenz: sondern der einzelne, zeitweilig und relativ losgelöst gewesene Theil des göttlichen Odems vereint sich wieder mit dem Ganzen. Durchaus der gleiche Gedanke ist in der berühmten Stelle Eccl. 12, 7 ausgesprochen: „der Staub kehrt zurück zur Erde, seinem Wesen entsprechend, und der Lebensodem kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat". Jede Andeutung einer persönlichen Fortexistenz des Geistes bei Gott, welche man in diesen Worten gesucht hat, würde dem durchgängigen alttestamentlichen Sprachgebrauche des Begriffes רוּחַ zuwiderlaufen, während bei unserer Auffassung die angeführten Worte nicht einmal eine eigenthümliche skeptische Ansicht des Kohelet ausdrücken, sondern auf gemeinsamer alttestamentlicher Anschauung beruhen. Die Skepsis des Verfassers, soweit sie die רוּחַ betrifft, äußert sich nicht an unserer Stelle, sondern viel früher, nämlich Cap. 3, 18 ff., wo es als zweifelhaft hingestellt wird, ob sich denn wirklich die menschliche רוּחַ von der thierischen so principiell unterscheide, daß sie selbst göttlichen Ursprungs und Wesens sei, während von jener als zugestanden zu gelten scheint, daß sie rein irdischer Natur sei. Dieser Unterschied müßte sich in den verschiedenen Folgen zeigen, daß nämlich die menschliche רוּחַ aufwärts zu Gott zurückkehrte, während die irdische der Thiere mit dem Staube unterwärts in die Erde führe. Allein wer weiß etwas Sicheres von solchem verschiedenen Verhalten der רוּחַ nach dem Tode, das doch allein für die principielle Verschiedenheit von Mensch und Vieh beweisend wäre? Das sehr Auffallende dieser Stelle liegt besonders in jener Voraussetzung, daß jedenfalls die thierische רוּחַ mit der göttlichen nichts zu thun habe, während in Betreff der menschlichen die Frage zunächst offen bleibt. Diese Unterscheidung zwischen dem Lebensgeiste bei Menschen und Thieren ist das deutliche Produkt späterer schulmäßiger Reflexion, während wir in den übrigen alttestamentlichen Schriften von solcher Unterscheidung gar nichts hören: wo in den Geschöpfen Lebenshauch sich zeigt, da stammt er von Gott her.

Auf die göttliche רוּחַ in den Menschen werden nun alle einzelnen Zustände und Erweisungen der Lebenskraft zurückbezogen. Wo Eindrücke der Bestürzung oder Verwunderung den Menschen überwältigen, heißt es, daß der Lebensodem sich nicht mehr aufrecht erhalte (Jos. 2, 11; 5, 1) oder überhaupt nicht mehr im Menschen sei (1 Reg. 10, 5); wo der schwer ermattete Körper durch einen Trunk gestärkt wird, oder wo in Folge freudiger Erregung oder glücklicher Erfolge neue Lebensenergie im Menschen sich geltend macht, heißt es, der Lebensodem verjünge sich, werde lebendig oder kehre zurück (Hab. 1, 11. Gen. 45, 27. Jud. 15, 19. 1 Sam. 30, 12); das Verschmachten (Jes. 57, 16. Ps. 77, 4; 142, 4; 143, 4), das Verlöschen (Ezech. 21, 12) oder das Ausgegossenwerden (Jes. 19, 3) des Odems sind die eigentlichen Bezeichnungen für das Hinschwinden der Lebenskraft. Dieselbe Wortbedeutung zeigt sich endlich in der Redensart: הֵעִיר אֶת־רוּחַ „den Lebensgeist erwecken", d. i. Jemanden antreiben (Jer. 51, 11. Hagg. 1, 14. 1 Chron. 5, 26. 2 Chron. 21, 16; 36, 22. Esr. 1, 1. 5).

In welchem Verhältniß steht diese רוּחַ als Lebensgeist zur נֶפֶשׁ, der Seele? sind beide Begriffe einander völlig gleichzusetzen, oder sind sie vielmehr so verschieden, daß sie zwei neben einander stehende Theile der Natur lebender Wesen bezeichnen? Zunächst tritt uns unverkennbar eine große Gleichheit zwischen ihnen entgegen. Die Seele gilt ebenfalls als Sitz und Mittelpunkt der Lebenskräfte; alle Förderungen oder Hemmnisse des Lebens werden auf sie bezogen (Ps. 6, 4; 17, 13; 22, 21. 30; 26, 9; 33, 19 u. s. w.), und die gleichen Prädikate werden von ihr wie von der רוּחַ gebraucht, wo von der Verjüngung oder dem Ersterben des Lebens die Rede ist (vgl. Ps. 107, 5. Jona 2, 8 mit Ps. 77, 4 [הִתְעַטֵּף]; 1 Reg. 17, 22 mit 1 Sam. 30, 12 [שׁוּב]; Gen. 35, 18 mit Ps. 146, 4 [יָצָא]). Neben diesen Berührungen im Sprachgebrauch beider Begriffe finden sich nun aber doch andere Merkmale, welche auf einen nicht unwesentlichen Unterschied hinweisen.

Zunächst ist hier beachtenswerth, daß die נֶפֶשׁ in erster Linie Trägerin der Individualität in den lebenden Wesen ist; in ihr wurzelt recht eigentlich die Persönlichkeit oder das Selbstbewußt-

sein, in welchem sich der Einzelne von allen Anderen unterschieden weiß. Deshalb ist die Seele ungemein häufig, zumal im poetischen Sprachgebrauch, nur vollere Bezeichnung für das Ich. Während alle anderen Güter den Menschen mehr oder minder gemeinsam sind oder doch an sich sein könnten, so kommt die Seele Jedem als sein allereigenstes Gut zu, dessen Besitz sich nicht austauschen oder nach eingetretenem Verluste wiedererwerben ließe. Deshalb ist die Seele das Liebste, was der Mensch hat, und die Dichter können wohl mit dem Ausdrucke נַפְשִׁי die Bezeichnung יְחִידָתִי „meine Einzige" (Ps. 22, 21; 35, 17), oder כְּבוֹדִי „meine Herrlichkeit" (Ps. 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2) abwechseln lassen, wie denn auch ein Jeremja von seiner נֶפֶשׁ יְרִידוּת redet (Cap. 12, 7). Aus demselben Grunde werden ferner alle natürlichen und geistigen Triebe, in denen sich ja am Ursprünglichsten das individuelle Selbst zur Geltung bringt, als unmittelbare Funktionen der Seele aufgefaßt. Namentlich wird die Thätigkeit des אָוָּה der נֶפֶשׁ zugeschrieben (Deut. 12, 15. 20; 14, 26; 18, 6. 2 Sam. 3, 21. 1 Reg. 11, 37. Jes. 26, 8 f.; Jer. 2, 24. Mich. 7, 1. Ps. 10, 3. Job 23, 13); „die Seele erheben" ist soviel wie „begehren" (Jer. 22, 27. Hos. 4, 8. Ps. 24, 4. 25, 1); in tadelndem Sinne bedeutet daher נֶפֶשׁ auch wohl die selbstsüchtige Gier (Ps. 27, 12; 35, 25; 41, 3).

Hierin liegt nun schon ein erstes wichtiges Moment des Unterschiedes von רוּחַ und נֶפֶשׁ; denn diese der נֶפֶשׁ so durchaus charakteristische Bedeutung der Individualität fehlt dem Begriffe רוּחַ vollständig. Der Lebensgeist ist in allen Geschöpfen von gleicher Beschaffenheit und Wirkung; er bildet ein vorwiegend gemeinsames Merkmal der lebenden Wesen, welches besonders hervorgehoben werden kann, wo auf ihre Unterschiedslosigkeit reflektirt wird (Eccl. 3, 19), während die נֶפֶשׁ vor Allem in Betracht kommt, wenn es sich um die individuellen Eigenthümlichkeiten der Geschöpfe handelt. Diese erste Verschiedenheit ist aber doch nur die Folge einer anderen, noch tiefer liegenden.

Die רוּחַ steht nämlich in einem ganz anderen Verhältniß zu Gott als die נֶפֶשׁ. Die erstere wird, wie vorhin schon gesagt war, als eine unmittelbare Aushauchung Gottes betrachtet; sie ist nur ein Theil der allgemeinen göttlichen רוּחַ, welche überall Leben

schafft und erhält, und sie verliert ihren Charakter als göttliche רוּחַ auch dann nicht, wenn sie in einem einzelnen irdischen Geschöpfe ihre Wirkungen übt. Ganz anders steht die נֶפֶשׁ Gott gegenüber. Zwar wird an manchen Stellen auch von einer נֶפֶשׁ Gottes geredet, wo nämlich in deutlichem Anthropomorphismus gewisse Affekte Gott beigelegt werden (Ps. 11, 5. Prov. 6, 16. Jes. 42, 1. Jer. 6, 8; 14, 19; 51, 14); nie aber wird die Seele der Geschöpfe in ähnlicher Weise wie die רוּחַ als ein Ausfluß oder Theil dieser göttlichen נֶפֶשׁ betrachtet. Die Seele hängt von Gott ab, weil sie von Gott gegeben ist (Gen. 2, 7. Jer. 38, 16), der Lebensgeist aber hängt von Gott ab, weil er selbst göttlich ist.

Eine dritte Verschiedenheit endlich zeigt sich uns darin, wie der ungleich angenommene Ursprung des Geistes und der Seele sich an dem ungleichen Verhalten beider nach dem Tode wiederspiegelt. Der Geist der endlichen Geschöpfe kehrt nach dem Tode zu Gott zurück, und damit ist jedes Band der Gemeinschaft zwischen den irdischen Ueberresten der Kreatur und Gott gelöst. Nirgends aber lesen wir im Alten Testament, daß die Seelen der Gestorbenen zu Gott kämen. Sondern die נֶפֶשׁ wird durch den Tod absolut von Gott getrennt; wo die Vorstellung von einer Fortexistenz der Abgeschiedenen im Scheol, dem der göttlichen Nähe durchaus entzogenen Orte, ausgesprochen wird, da ist eben die נֶפֶשׁ das Subjekt dieses schattenhaften, traurigen Daseins (Ps. 16, 10; 30, 4; 49, 15; 86, 13); ja es kann sogar der Leichnam, der im schroffsten Gegensatz gegen Gott und den lebendigen Geist steht, als נֶפֶשׁ bezeichnet werden, wahrscheinlich weil und solange er die Züge der individuellen Persönlichkeit an sich trägt (Lev. 21, 11; 22, 4. Num. 5, 2; 6, 6. Hagg. 2, 13).

Wie sollen wir auf Grund dieser Unterschiede über das gegenseitige Verhältniß von רוּחַ und נֶפֶשׁ urtheilen? Zunächst ist klar, daß beide Begriffe jedenfalls nicht in der einfachen Weise coordinirt neben einander stehen, daß ein gewöhnliches trichotomisches Schema daraus abgeleitet werden könnte. Denn indem die aufgezeigten Verschiedenheiten wesentlich den erfahrungsmäßig nicht feststellbaren Ursprung und Ausgang der beiden Größen betreffen, so sind sie nicht so sehr als Verschiedenheiten des Inhalts und der Wir-

kungsweise, denn als Verschiedenheiten des Werthes aufzufassen. Ferner ist aber auch die Ansicht bestimmt zurückzuweisen, wonach etwa der Geist als Inbegriff der höheren Kräfte zu betrachten wäre, welche die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dadurch zugleich seinen Unterschied von den nur aus Leib und Seele bestehenden Thieren begründeten. Das Alte Testament läßt sich überhaupt nicht auf die Abgrenzung von menschlicher und thierischer Psychologie ein; am Wenigsten aber ist gerade die aller Kreatur gemeinsame רוּחַ geeignet, das Princip für eine solche Abgrenzung zu bieten.

Viel beachtenswerther ist die Ansicht, daß nach alttestamentlicher Anschauung der ganze Mensch zwar nur dichotomisch aus בָּשָׂר und נֶפֶשׁ bestehe, die göttliche רוּחַ aber die Kraft sei, welche durch ihre Vereinigung mit der Materie eben die beseelten Wesen herstelle und dann als göttliche Kraft in jenen beiden anthropologischen Bestandtheilen als ihren Trägern und Objekten ihrer Wirkung fortbestehe *). Gleichwohl scheint mir auch diese Deutung nicht zulässig zu sein. Wenn irgend ein alttestamentlicher Schriftsteller die beiden Begriffe derartig neben einander verwendete, daß man deutlich sähe, er habe sie auf ein einheitliches psychologisches System bezogen, oder wenn wir zu der Ansicht veranlaßt wären, jedenfalls müßte ein solches einheitliches System allen Schriftstellern, die sich beider Begriffe bedienen, fertig vorgelegen haben, dann möchte sich vielleicht jene Combination empfehlen. In Wirklichkeit aber fehlen solche Voraussetzungen durchaus. Richtiger werden wir die Antwort auf unsere Frage nach dem Verhältniß zwischen רוּחַ und נֶפֶשׁ so formuliren dürfen: beide Begriffe bezeichnen dieselbe Größe, aber mit verschiedener Werthschätzung, weil von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Die Natur der lebenden Wesen kann auf zwiefache Weise beurtheilt werden, nämlich entweder im Vergleiche mit Gott, oder

*) So besonders Oehler in seiner „Theologie des Alten Testamentes" I, S. 226 ff., wo er am Schlusse (S. 229) sagt: „In den durch Vereinigung des רוּחַ mit der Materie entstandenen בָּשָׂר und נֶפֶשׁ (Leib und Seele) ist der ganze Mensch enthalten. Der רוּחַ bildet theils die in der Seele sich individualisirende Substanz derselben, theils, nachdem die Seele gesetzt ist, die ihr zuströmende und entziehbare Kraft und Begabung."

im Vergleiche mit der unbelebten Natur: dort waltet der religiöse Gesichtspunkt, welcher unterscheidet, was in den Geschöpfen irdisch ist und was göttlich; hier waltet der physische (bezw. anthropologische) Gesichtspunkt, welcher unterscheidet, was in ihnen materieller, körperlicher Natur ist und was immaterieller, geistiger Natur. Die geistigen Lebenskräfte heißen demnach רוּחַ, sofern sie die Kreaturen mit Gott verbinden und in Abhängigkeit von Gott setzen, sie heißen נֶפֶשׁ, sofern sie die Geschöpfe als belebte Individuen absondern von einander wie von der an sich leblosen, unpersönlichen Sinnenwelt.

Eine deutliche Bestätigung dieser Unterscheidung ergiebt sich aus den Worten Job 12, 10: אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ. Der Parallelismus beider Vershälften zeigt nämlich, daß sich die Begriffe נֶפֶשׁ und רוּחַ ebenso zu einander verhalten wie die Redensarten כָּל־חָי und כל־בָּשָׂר. Da nun diese letzteren beiden Ausdrücke inhaltlich ganz dasselbe bedeuten, aber unter dem verschiedenen Gesichtspunkte, daß dort die lebenden Wesen in Gegensatz zur unbelebten Natur, hier aber, wie wir früher gesehen haben, die Kreaturen in Gegensatz zu Gott gestellt werden, so erhellt, daß auch für unsere Begriffe נֶפֶשׁ und רוּחַ eine Verschiedenheit nicht des Inhalts, sondern des Gesichtspunktes anzunehmen ist.

Nur äußerst selten finden wir sonst noch beide Begriffe neben einander. Job 7, 11 (אֲדַבְּרָה בְּצַר רוּחִי אָשִׂיחָה בְּמַר נַפְשִׁי) liegt ein gleicher Fall vor, wie der soeben betrachtete, daß im dichterischen Sprachgebrauch die zweite Vershälfte den Inhalt der ersteren in anderer Form oder von anderem Gesichtspunkte aus wiederholt. Ebenso kann an der lyrischen Stelle Jes. 26, 9 kein Zweifel obwalten, daß der Prophet, wenn er zuerst von dem Begehren (אִוָּה, vgl. S. 25) seiner נֶפֶשׁ, dann aber von dem religiösen Verlangen (שָׁחַר, vgl. Hos. 5, 15. Ps. 63, 2; 78, 34. Job 8, 5) seiner רוּחַ redet, nicht ein Nebeneinander zweier getrennter Strebungen in sich, sondern die Steigerung (אַף) des blos individuell menschlichen Begehrens zu einem Verlangen auf Grund seines göttlichen Wesens zum Ausdruck bringen will *).

*) Außerdem kommen רוּחַ und נֶפֶשׁ noch Jer. 2, 24 neben einander

Von der Vergleichung der רוּחַ mit der נֶפֶשׁ wenden wir uns nun zur Vergleichung mit dem לֵב, welche sich bei der Betrachtung einer neuen, oft verwendeten Bedeutung unseres Begriffes unmittelbar aufdrängt. Ganz vereinzelt sind zwar die Stellen, an denen das Wort רוּחַ ohne weiteren Zusatz die denkende Geistesthätigkeit zu bezeichnen scheint, z. B. Ezech. 11, 5 (20, 32) in der Verbindung מַעֲלוֹת רוּחֲכֶם „das in eurem Geist Aufsteigende", während sich sonst regelmäßig die Phrase עָלָה עַל-לֵב findet (Jer. 3, 16; 7, 31; 19, 5 u. ö.), oder Ps. 77, 7, wo von dem Geiste ein Grübeln ausgesagt wird*). Allein ungemein häufig finden wir das Wort רוּחַ verbunden mit irgend einer Eigenschaftsbezeichnung, wo, allgemein gesagt, ein bestimmter geistiger Zustand charakterisirt werden soll. Entweder wird dieser Eigenschaftsbegriff in attributiver Weise der רוּחַ beigefügt (z. B. רוּחַ נְדִיבָה: Ps. 51, 14; רוּחַ נְכֵאָה: Prov. 15, 13; 17, 22; 18, 14), oder in constructiver (z. B. מֹרַךְ רוּחַ: Gen. 26, 35; נֶאֱמַן-רוּחַ: Prov. 11, 13; קְצַר-רוּחַ: Prov. 14, 29), oder endlich in prädikativer (z. B. תִּקְצַר רוּחַ: Job 21, 4; לֹא-נֶאֱמְנָה רוּחַ: Ps. 78, 8). Die Entstehung dieser neuen Bedeutung ist leicht erkennbar. Wo von dem „Kurzwerden" der רוּחַ die Rede ist, war jedenfalls ursprünglich an das kurze, schnelle Athemholen gedacht und erst von da aus an die ungeduldige Stimmung, welche sich in jener Athmungsbewegung zum Ausdruck bringt; in dem entgegengesetzten Begriffe אֶרֶךְ אַפַּיִם (Prov. 14, 29; 16, 32) tritt dieser ursprüngliche Sinn noch deutlicher hervor. Ebenso verhält es sich mit der רוּחַ כֵּהָה (Jes. 61, 3), wo auch der verglimmende Odem zunächst die sinnliche Aeußerung des niedergeschlagenen geistigen Zustandes ist. Bei anderen solchen Ausdrücken, wie שֶׁבֶר רוּחַ (Jes. 65, 14), שִׁפְלֹ-רוּחַ (Prov. 16, 19; 29, 23. Jes. 57, 15), ist jene ursprüngliche Bedeutung schon ganz entschwunden.

---

vor, wo vom Wildesel die Rede ist, dessen brünstige רוּחַ schnaubt bei der Gier seiner Seele.

*) In meiner im Vorworte erwähnten Dissertation habe ich die Conjektur zu begründen versucht, statt רַחֲפָה mit veränderter Punktation רָחֲפָה zu lesen, wobei der Sinn entstehen würde, „meine רוּחַ, d. i. mein Lebensodem, ist hingestreckt" (vgl. V. 4).

Für die meisten dieser Bezeichnungen lassen sich nun parallele, mit לֵב gebildete Wendungen nachweisen, wie: קְשַׁת־רוּחַ (1 Sam. 1, 15) und קְשֵׁי־לֵב (Ezech. 3, 7); תִּגְיַי־רוּחַ (Jes. 29, 24) und תִּגְיַי לֵבָב (Ps. 95, 10); עֲצוּבַת רוּחַ (Jes. 54, 6) und עַצְבַּת־לֵב (Prov. 15, 13); שִׁבְרֵי רוּחַ (Jes. 65, 14) und נִשְׁבְּרֵי לֵב (Ps. 34, 19; 147, 3); רוּחַ נְכֵאָה (Prov. 15, 13) und נִכְאֵה לֵבָב (Ps. 109, 16); ר ח נָכוֹן (Ps. 51, 12) und לֵב נָכוֹן (Ps. 57, 8; 108, 2; 112, 7). Verschiedentlich finden sich auch רוּחַ und לֵב neben einander mit je einer solchen Eigenschaftsbezeichnung, wie: נִשְׁבְּרֵי־לֵב וְדַכְּאֵי־רוּחַ (Ps. 34, 19); לֵב טָהוֹר וְרוּחַ נָכוֹן (Ps. 51, 12; ebenso: Ex. 35, 21. Deut. 2, 30. Jes. 57, 15; 65, 14. Ezech. 11, 19. Prov. 17, 22); an den beiden Stellen Ezech. 18, 31 und Ps. 51, 19, endlich stehen beide Worte mit denselben Attributen verbunden neben einander: ein deutlicher Beweis dafür, daß רוּחַ und לֵב in allen diesen Fällen eine zwar nah verwandte, aber doch nicht synonyme Bedeutung haben. Um den Unterschied beider Begriffe hier näher zu bestimmen, sei es gestattet, zunächst die Bedeutung des לֵב kurz zu prüfen.

Der לֵב ist im Allgemeinen Sitz für alle geistigen bewußten Thätigkeiten lebender Wesen, namentlich für die Gedanken, Pläne und Entschlüsse (z. B. מַחֲשָׁבוֹת: Gen. 6, 5. Ps. 33, 11. Prov. 6, 18; מְזִמּוֹת: Jer. 23, 20; 30, 24; הֶגְיוֹן oder הֲגוּת: Ps. 19, 15; 49, 4); so steht der לֵב insbesondere im Gegensatz zu den Worten des Mundes oder zu dem Thun der Hände, worin sich die inneren Pläne und Gedanken Ausdruck geben (ersteres z. B.: Jes. 29, 13. Ps. 19, 15; 40, 11; 41, 7; 55, 22; letzteres z. B.: Ps. 24, 4; 33, 15). Aber auch Begehrungen und Wünsche (Ps. 20, 5; 21, 3; 37, 4) und vornehmlich Empfindungen aller Art, der Freude (Ps. 4, 8; 13, 6; 16, 9 u. ö.), des Vertrauens (Ps. 28, 7), oder der Furcht und Besorgniß (Ps. 13, 3; 25, 17) wurzeln im לֵב. Dieser sehr umfassenden Bedeutung des hebräischen Wortes möchte wohl am Besten unser Wort „Sinn" entsprechen, da wir beim Worte „Herz" meist nur an den Sitz der Gefühle denken und außerdem eine günstige Nebenbedeutung anzunehmen geneigt sind (vgl. die Adjektive: herzlich, herzlos), welche dem hebräischen Begriffe durchaus fehlt. Vom לֵב gehen die guten Gedanken und Pläne ebensowohl aus wie die

bösen (z. B. Jer. 3, 17. Gen. 6, 5); „nach seinem Herzen wandeln oder reden" pflegt das Gegentheil eines gottgewollten Verfahrens zu bezeichnen (Num. 16, 28. Jes. 57, 17. Jer. 23, 16). Der לֵב als Sinn oder Gesinnung ist es nun, welcher je nach seiner Beschaffenheit dem Menschen die Richtung angiebt, in welcher alle seine Gedanken, Entschlüsse und Handlungen sich bewegen (Ps. 37, 31; 44, 19. Jer. 3, 17; 7, 24; 17, 5); und diese Bedeutung kommt vor Allem zur Geltung, wo לֵב in der angegebenen Weise mit bestimmten Eigenschaftsworten verbunden wird. Es soll dann ausgedrückt werden, daß der Sinn des Menschen, d. i. der Inhalt seiner Denk- und Willensthätigkeit, dieser oder jener Art ist, diese oder jene Richtung verfolgt. So z. B. ist יְשַׁר־לֵב derjenige, welcher „geraden Sinnes" die rechten Gedanken, Vorsätze u. s. w. faßt, die dem Willen Gottes entsprechen; נְשִׁבַּר־לֵב ist derjenige, welcher seinen eigenen Sinn oder „Eigensinn" brechend den Absichten Gottes sich unterordnet; עָנַו־לֵב ist derjenige, welcher den hohen und selbstsüchtigen Gedanken entsagend willig seinen Sinn in die von Gott gegebenen Verhältnisse fügt.

Die רוּחַ hat im analogen Gebrauche eine etwas andere Bedeutung; sie bezeichnet nicht den Sinn, welcher die verschiedenen Arten der geistigen Bethätigung und mittelbar des äußeren Handelns *inhaltlich* bestimmt, sondern sie ist die *Gemüthskraft*, welche theils als *Stimmung*, theils als *Charakter* allen einzelnen Aeußerungen des Gefühlslebens wie der Denk- und Willensthätigkeit ihre bestimmte *Form* aufprägt. Beide Seiten, die natürliche Stimmung und der sittliche Charakter, sind für das hebräische Bewußtsein noch nicht getrennt; erst unsere spätere Reflexion scheidet sie. Den hebräischen Begriff deckt, wie ich glaube, am Vollständigsten unser Wort „Muth" in der älteren Bedeutung, welche ihm, wo es als simplex gebraucht wird, zwar nur noch in einzelnen Redewendungen anhaftet (z. B. „mir ist so oder so zu Muthe", „getrosten, traurigen Muthes sein"), welche aber in den substantivischen und adjektivischen compositis ganz genau jenen zusammengesetzten hebräischen Ausdrücken entspricht, ebenfalls ohne Unterscheidung der natürlichen Stimmung und des ethischen Charakters (z. B. רוּחַ קָשָׁה = Schwermuth;

רוּחַ נְדִיבָה = Freimuth; גְּבַהּ רוּחַ = hochmüthig; שְׁפַל רוּחַ = demüthig u. s. w.). Uebrigens ergiebt sich leicht, daß sachlich eigentlich kein Unterschied zwischen den mit רוּחַ und den mit לֵב gebildeten Bezeichnungen obwaltet, weil eben der im „Sinne" gegebene Inhalt der geistigen Bethätigung stets durchaus bedingt ist durch die eigenthümliche Form der herrschenden natürlichen oder sittlichen Gemüthsart. Wie zwischen רוּחַ und נֶפֶשׁ, so besteht auch zwischen רוּחַ und לֵב ein Unterschied nicht so sehr des Objektes, als des Gesichtspunktes der Bezeichnung.

Eine neue und letzte Bedeutung der רוּחַ stellt gewissermaßen eine Verschmelzung der wesentlichsten Merkmale dar, die sich uns für die beiden vorhergehenden Bedeutungen ergaben. In den Vordergrund tritt hier zunächst das Merkmal des göttlichen Ursprungs, welches sich bei der רוּחַ im zuletzt besprochenen Gebrauche nicht mehr gezeigt hatte. Früher hatten wir dasselbe wahrgenommen sowohl bei der Bedeutung „Wind", wie bei der Bedeutung „Lebensgeist", wo beidemal durch רוּחַ übernatürliche Wirkungen Gottes bezeichnet waren, solche jedoch, welche wir als verhältnißmäßig gewöhnliche und regelmäßige betrachten können. Weiterhin wird nun aber die רוּחַ Bezeichnung für alle die ungewöhnlichen und außerordentlichen Erscheinungen, in denen sich eine Einwirkung Gottes auf die Menschen kundgiebt. Man ist gewohnt, diese רוּחַ schlechthin als die prophetische zu bezeichnen, aber eigentlich nicht mit vollem Recht; die prophetische רוּחַ, welche sich in der prophetischen Rede oder That äußert, ist in Wirklichkeit nur eine einzige, wenn auch vielleicht die wichtigste Art einer an sich viel umfassenderen Klasse von Erscheinungen. Auf allen Gebieten menschlichen Wirkens natürlicher wie geistiger Art werden Leistungen, welche in hervorragender Genialität und Bedeutsamkeit das Maß gewöhnlicher menschlicher Fähigkeit übersteigen, auf die Mittheilung einer solchen göttlichen רוּחַ zurückgeführt. So sind die außerordentlichen Kraftproben eines Simson Erweisungen der רוּחַ, die ihn ergreift (Jud. 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14); desgleichen die erfolgreiche Herrscherbegabung, zumal im Kriege (Jud. 3, 10; 6, 34. 1 Sam. 16, 13. Jes. 11, 2: רוּחַ יְצָאה וּגְבוּרָה); so kann auch eine einzelne wunderbare That, wie der trockene Durchgang Elisas durch den Jordan, das Vor-

handensein der רוּחַ anzeigen (2 Reg. 2, 14 f.). Auf geistigem Gebiete ist jede ausgezeichnete theoretische oder praktische Fähigkeit Erweis einer von Gott mitgetheilten רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה; so bei Künstlern und Dichtern (Ex. 28, 3; 31, 3; 35, 31. 2 Sam. 23, 2) oder bei Männern von besonderer Urtheils- und Verstandeskraft (Gen. 41, 38 f. Deut. 34, 9. Jes. 11, 2. Prov. 1, 23; 25, 28; 29, 11. Job 20, 3; 32, 8. 18). Vornehmlich ist aber die Genialität auf religiösem Gebiete, welche am Wenigsten aus blos natürlichen Voraussetzungen begriffen werden kann, Offenbarung solcher gottgesandten רוּחַ, deren Träger der נָבִיא und deren Wirkung das נִבָּא oder הִתְנַבֵּא ist (Num. 11, 25 ff.; 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20 ff. Jes. 61, 1. Ezech. 11, 5. Joel 3, 1 f. Mich. 3, 8. 1 Chron. 12, 18. 2 Chron. 15, 1; 20, 14; 24, 20). Demgemäß ist namentlich die Offenbarung Gottes in der Tora, ebenso wie jede fernere Bezeugung Gottes im Volke auf Grund der Tora, geschehen in göttlicher רוּחַ durch Vermittlung (בְּיַד) der Propheten (Sach. 7, 12. Neh. 9, 20. 30).

Die Prädikate, welche von dieser außergewöhnlichen göttlichen רוּחַ, die wir im Folgenden kurz als die transcendentale bezeichnen möchten, gebraucht werden, sind: לָבַשׁ „anziehen" (Jud. 6, 34. 1 Chron. 12, 18. 2 Chron. 24, 20); צָלַח־עַל „überfallen" (Jud. 14, 6. 19; 15, 14. 1 Sam. 10, 6. 10; 11, 6; 16, 13; 18, 10); נוּחַ, nicht „ruhen", sondern „sich niederlassen" (Num. 11, 25 f. 2 Reg. 2, 15. Jes. 11, 2); מָלֵא (Ex. 31, 3; 35, 31. Mich. 3, 8); הָיָה עַל־ (Num. 24, 2; Jud. 3, 10. 1 Sam. 19, 9. 20 ff.; 2 Reg. 2, 9. Jes. 61, 1). Wo Gott als Subjekt der Mittheilung genannt ist, wird נָתַן (Jes. 42, 1. Ezech. 36, 27; 37, 14), oder שִׂים (Num. 11, 17. Jes. 63, 11), oder שָׁפַךְ (Joel 3, 1 f. Sach. 12, 10. Ezech. 39, 29) gebraucht *). Zwei Hauptmerkmale unserer רוּחַ lassen sich aus

*) Zweifelhaft ist an der Stelle Jes. 48, 16: יְהוִה שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ, ob וְרוּחוֹ Subjekt oder Objekt des Entsendens ist. Ich möchte (mit Knobel und Delitzsch) letztere Fassung vorziehen, weil die Coordinirung Gottes und seiner רוּחַ bei der anderen Fassung keine Analogie im Alten Testamente haben würde.

diesen Prädikaten erkennen. Erstlich ist sie stets als eine höhere Kraft gedacht, welche über den Menschen als Organ kommt, nicht von seinem Wollen und Können abhängig, ja eventuell sogar wider seinen Willen ihn treibend (Num. 24, 2). Nirgends aber erscheint sie als ein Stoff übernatürlicher, himmlischer Art; denn daß die von stofflichen Dingen entlehnten Ausdrücke, wie שָׁפַךְ und לָבַשׁ, nur bildlich sind, erhellt schon aus der Verschiedenheit der stofflichen Vorstellungen, an welche sie anknüpfen. Die fast zufällige Entstehung solcher Ausdrucksweisen läßt sich z. B. bei der Weissagung Joels noch ganz deutlich erkennen: der Prophet hat für die durch Heuschrecken verwüsteten Gefilde befruchtenden Regen verheißen (Cap. 2, 23 ff.); aber zu dieser Naturgabe Gottes kommt in der gehofften Segenszeit hinzu die prophetische Geistesgabe, deren Mittheilung nun ebenfalls unter dem Bilde des Ausgießens eines Regens dargestellt wird (vgl. Jes. 44, 3). Die spätere Zeit kann dann diesen Begriff des Ausgießens als einmal fest ausgeprägten Ausdruck für die Geistesmittheilung durch Gott beibehalten, ohne daß sie sich des Anlasses der Entstehung dieser besonderen bildlichen Bezeichnung bewußt zu bleiben braucht. — Zweitens aber ist noch zu bemerken, daß die transcendentale Geisteskraft immer als eine bewegende, nach Außen sich offenbarende gedacht ist, nicht etwa als ein ruhender Besitz des Einzelnen oder als bloße Fähigkeit, die er an sich haben könnte, aber nicht zu zeigen brauchte. Auch der Prophet hat die רוּחַ nur dann, wenn er prophetisch thätig ist; seine stille Frömmigkeit oder seine innere religiöse Spekulation wird nirgends רוּחַ genannt.

Fragen wir nun, in welcher Art und Beschaffenheit wohl diese transcendentale רוּחַ vorzustellen ist, so werden wir jedenfalls am Sichersten gehen, wenn wir sie in möglichste Analogie stellen zu den anderen Formen der רוּחַ, die sich uns früher ergaben. Zuerst werden wir auch hier an eine physische Lebenskraft denken dürfen, nur eben nicht an die regelmäßige, allen Geschöpfen gemeinsame, sondern an eine besondere Steigerung derselben, aus welcher das erwähnte außerordentliche Leistungsvermögen entspringt. Auch bei der eigentlich prophetischen רוּחַ wird dieses Moment der gesteigerten Naturkraft nicht ganz gefehlt haben,

sondern hier wenigstens in der älteren Zeit ohne Zweifel in einer gewissen Ekstase auch körperlich sich dargestellt haben. Im Großen und Ganzen wird sich aber wohl sagen lassen, daß die רוּחַ in diesem Sinne vorwiegend entweder den großen Idealgestalten der sagenhaft ausgeschmückten Vorzeit beigelegt ist (so im Richterbuche) oder aber für die ideale Endzeit in Aussicht genommen wird (Jes. 44, 3 f.; 11, 2: רוּחַ גְּבוּרָה). Sonst aber tritt das Moment der gesteigerten *natürlichen* Kraft zurück hinter das Moment der höheren *religiösen* und *sittlichen* Gotteswirkung, die sich theils den Propheten der Gegenwart, theils dem König und dem Volke der Endzeit mittheilt. Und hier werden wir nun unseren Begriff in Analogie stellen müssen zu derjenigen רוּחַ, welche, wie wir vorher sahen, als Stimmung oder Charakter das beherrschende *Formprincip* für alle geistige Thätigkeit des Menschen ist. Auch unsere transcendentale רוּחַ ist eine solche *Gemüthsbewegung*, welche aber nicht als Erzeugniß natürlicher Einflüsse und Voraussetzungen, sondern als höhere, gottentsandte Kraft gilt, die für das ganze Denken und Wollen des Menschen formbestimmend wird. Namentlich für die prophetische רוּחַ ist dieser Sinn festzuhalten: dieselbe ist nichts weniger als ein den Propheten mitgetheilter *Inhalt*, sei es nun irgendwelches Geistesstoffes, sei es irgendwelcher fertiger Erkenntnisse; sondern auch sie ist eine Denk- und Anschauungs*form*, nämlich die religiös gehobene Stimmung, welche die gegebenen Verhältnisse oder Erkenntnisse auffaßt und beurtheilt nach dem höchsten Principe des religiösen Bundesverhältnisses zwischen Jahve und seiner Gemeinde.

Die Mittheilung solcher transcendentaler רוּחַ verheißen die Propheten dem gesammten Israel der erhofften Endzeit. Joel (Cap. 3, 1 ff.) stellt sie dar als prophetische רוּחַ, in welcher alle Volksglieder die höchste Stufe religiöser Erkenntniß erreichen; der ältere Sacharja (Cap. 12, 10) bezeichnet sie als eine רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים, d. i. als die „Gebetsstimmung", welche sich in gläubigem und bußfertigem Vertrauen zu dem vorher mißachteten und verlassenen Heilsgott zurückwendet; Ezechiel (Cap. 11, 19 f.; 18, 31; 36, 26 f.; 39, 29) redet von der רוּחַ חֲדָשָׁה, welche als erneutes Lebensprincip das Wandeln nach den Geboten und Rechten Gottes zur

Folge hat; Jesaja endlich und Deuterojesaja (Cap. 4, 4; 32, 15 f.; 42, 1) fassen sie vor allem als רוּחַ מְשִׁפָּט auf, d. i. als die geläuterte sittliche Lebensrichtung, welche dem einzigartigen Verhältnisse des Volkes zu Gott entspricht. Aber auch der einzelne Fromme kann, wie uns Ps. 51 zeigt, sein Verlangen nach Tilgung des Schuldbewußtseins und nach Kräftigung des gottgefälligen Wandels ausdrücken in dem Gebete um Erneuerung und Erhaltung dieser göttlichen רוּחַ, nämlich des nicht wankelmüthigen, des freimüthigen und des demüthigen Charakters (V. 12: רוּחַ נָכוֹן; V. 14: רוּחַ נְדִיבָה; V. 19: רוּחַ נִשְׁבָּרָה), welcher zusammen mit dem lauteren und selbstlosen Sinne (V. 12: לֵב טָהוֹר; V. 19: לֵב נִשְׁבָּר) das Merkmal wahrer Frömmigkeit und Sittlichkeit ist.

In ähnlicher Art möchte ich auch die רוּחַ an der schwierigen und vielgedeuteten Stelle Mal. 2, 15 auffassen. Der Prophet hat sich mit seiner Rüge gegen diejenigen gewendet, welche leichtfertig den vor Gott selbst als Zeugen geschlossenen Ehebund mit ihrem Jugendweibe lösen, und fährt dann fort: „Hat aber nicht Einer es gethan, welcher einen Rest von רוּחַ hatte?*) Aber was [that] der Eine? er suchte Samen Gottes. So hütet euch in eurer רוּחַ und an deinem Jugendweibe übe keinen Treubruch.“ Der Sinn scheint folgender zu sein: Die erste Frage enthält den entschuldigenden Einwand der Gerügten gegen den Propheten, daß Einer, d. i. Abraham (welcher nach V. 10 durch אֶחָד deutlich genug bestimmt war), doch ebenso gehandelt habe, indem er nämlich, von seinem Jugendweibe sich abwendend, mit der Hagar sich verbunden habe**); bei Abraham werde man aber doch gewiß

*) Den Satz als Frage aufzufassen gestattet das וְלֹא, welches auch sonst für וַהֲלֹא vorkommt (Ex. 8, 22; Ezech. 16, 43; vgl. Gesenius, Gramm., 21. Aufl., § 153, 1).

**) Andere Ausleger (Hitzig, Köhler, Kleinert) denken gerade an die Verstoßung der Hagar durch Abraham, nicht an ihre Erwählung, weil diese ja auf ausdrückliche Zulassung der Sara geschehen sei, also nicht mit einem Ehebruche verglichen werden könne. Letzteres ist zwar richtig, aber als Einwand gegen unsere Auffassung deswegen nicht zutreffend, weil der Prophet die Vergleichung des Falles von Abraham und Hagar ja gerade nur heranzieht, um gleich zu zeigen, daß dieser Fall eben ein ganz anderer war. An die Verstoßung der Hagar zu denken scheint mir aber ganz unmöglich. Denn

nicht zweifeln, daß er die richtige gottgegebene religiöse und sittliche Charakterstimmung gehabt habe, welche ein unzulässiges und Gott mißfallendes Verfahren ausschließe *). Der Prophet entkräftet diesen Einwand, indem er antwortet, daß Abraham damals die von Gott verheißene Nachkommenschaft gesucht, also allerdings in religiösem Sinne gehandelt habe; der leichtfertige, treulose Ehebruch aber sei von diesem Vorgehen Abrahams durchaus verschieden und mit dem Vorhandensein der wahrhaft religiösen Geistesstimmung unvereinbar; und so mahnt der Prophet seine Zeitgenossen, sie sollten in (d. i. vermöge) der göttlichen רוּחַ, welche sie wie Abraham zu besitzen glaubten, sich nur in Acht nehmen vor jenem Verfahren, welches dem göttlichen Willen durchaus zuwiderlaufe **).

---

weder konnte Hagar als das geliebte Jugendweib Abrahams bezeichnet werden, noch läßt sich einsehen, wie Abraham in jener Verstoßung der Hagar Samen Gottes gesucht habe; denn wenn die Erzählung Gen. 16 berücksichtigt wäre (wo aber Hagar nicht von Abraham verstoßen wird, sondern eigenwillig flieht), so läge dort vielmehr ein Verzicht auf Nachkommenschaft vor; ist aber an den Bericht Gen. 21, 9 ff. gedacht, so ist das Suchen nach Samen Gottes noch weniger verständlich, weil damals ja bereits der gottgegebene Same Isaak vorhanden war. — An das Verlassen der Sara denken mit uns: Maurer, Umbreit, Schmieder.

*) Vgl. den paulinischen Ausspruch: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν (1 Cor. 7, 40).

**) Daß auch bei dieser Deutung gewisse Schwierigkeiten der Stelle anhaftend bleiben, verkenne ich nicht. Richtig haben Köhler („Die Weissagungen Maleachi's", 1865) und Kleinert („Zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes", in den Jahrbb. für deutsche Theologie XII, 1867, S. 15 ff.) darauf hingewiesen, daß die zweimalige רוּחַ in dem gleichen Verse möglichst auch in dem gleichen Sinne aufzufassen sei. Letzterer Ausleger nimmt die רוּחַ als Lebenskraft, welche bei Abraham nicht ausgerottet sei, während der Prophet seinen Zeitgenossen mit Strafe am Leben für ihren Treubruch drohe; aus V. 12, wie Kleinert meint, kann diese Drohung jedenfalls nicht hergeleitet werden, da sie dort einer ganz anderen Sünde, nämlich den gemischten Ehen der Priester, gilt. Köhler will die רוּחַ in beiden Fällen als menschliches Erkenntniß- und Willensvermögen überhaupt aufgefaßt wissen; dagegen ist aber zu bemerken, daß es den fingirten Gegnern, die dem Propheten jene Einrede machen, gar nicht darauf ankommen konnte, zu zeigen, daß ihr Verfahren mit dem Urtheil des allgemeinen Erkenntniß- und Willensvermögens

Eine besondere Eigenthümlichkeit zeigt sich uns ferner bei dem an zwei Stellen des Alten Testamentes vorkommenden „Geiste der Heiligkeit Gottes" (Ps. 51, 13: רוּחַ קָדְשֶׁךָ; Jes. 63, 10 f.: רוּחַ קָדְשׁוֹ). Wesentlich verschiedenartig von den bisher besprochenen Fällen ist dieser Ausdruck dadurch, daß hier die nähere Bezeichnung der רוּחַ im Attribute der Heiligkeit mittelst des Suffixes direkt in Beziehung zu Gott gesetzt wird. Aber die scheinbar hierin liegende Schwierigkeit entfernt sich, wenn wir uns nur dessen erinnern, was zuerst Diestel trefflich gezeigt hat*), daß die Heiligkeit durchaus kein einfacher Eigenschafts-, sondern ein Verhältnißbegriff ist, welcher die Bundesangehörigkeit zu Gott bezeichnet. Sonach ist auch die רוּחַ קָדְשׁוֹ (oder קָדְשֶׁךָ) keineswegs sprachlich ganz parallel etwa der רוּחַ נְדִיבָה oder רוּחַ נְשָׂבָה; denn hier wird durch die Attribute die Art und Eigenthümlichkeit, welche die רוּחַ selbst hat, bezeichnet, während dort durch das Attribut ein Verhältniß angegeben wird, welches durch die רוּחַ bewirkt und begründet wird, wobei die besondere Beschaffenheit dieser רוּחַ nicht näher bezeichnet wird. Der Geist der Heiligkeit Gottes ist also derjenige Geist, welcher Ausdruck der Bundeszugehörigkeit zu Gott ist und dessen Weichen mit dem Verderben verknüpft ist, welches aus der Entfernung und Abwendung Gottes sich ergiebt. Der Dichter von Ps. 51 spricht die Bitte um Nichtentziehung dieses Geistes aus als nähere Ausführung der vorausgegangenen Bitte um Nichtverwerfung vom Angesichte Gottes; in jenem Ersteren will er die Bürgschaft für dies Andere haben, daß er in der ununterbrochenen Gnaden- und Heilsgemeinschaft mit Gott steht. Dieser Heiligkeitsgeist kann nicht der göttliche Lebensgeist im Allgemeinen sein, weil derselbe ja, als allen Lebenden gemeinsam, nicht die Gewißheit der speciellen Heilszugehörigkeit zu Gott begründet; so müssen wir also hier an eine außergewöhnliche Geisteswirkung Gottes denken, welche der prophetische (vgl. V. 15) Dichter bisher schon in sich gespürt hat; ihrer Art

übereinstimme, sondern nur darauf, daß es mit dem Willen Gottes congruire, weil der Prophet (V. 13 f.) nur dies geleugnet hatte.

*) Vgl. die Abhandlung: „Die Heiligkeit Gottes" in den Jahrbb. für deutsche Theologie IV, 1859, S. 1 ff.; über unsere Stellen speciell S. 40 ff.

nach wird dieselbe im folgenden Verse als gehobene Stimmung der Heilsfreudigkeit und als religiöser Freimuth Gott gegenüber (die neutestamentliche παῤῥησία) charakterisirt. — Wenig anders verhält sich die prophetische Stelle, nur daß hier nicht von einem Einzelnen, sondern vom ganzen Volke die Rede ist. Der Geist der Heiligkeit Gottes, d. i. der Geist, in welchem sich die Bundeszugehörigkeit des Volkes zu Jahve erwies, ist diejenige göttliche Wirkung, mittelst deren Gott als König sein Volk als Eigenthum in wunderbarer Weise geleitet hat, um sich einen herrlichen Namen zu machen (V. 14); ob der bundesbrüchigen Widerspenstigkeit des Volkes ist dieser Geist gewichen, was sich darin kundgiebt, daß Gott nicht mehr als König in seinem Volke herrscht, sondern als Feind ihm kämpfend und verderbend gegenübertritt (V. 10). Es ist hier offenbar die prophetische רוּחַ gemeint, in welcher Gott durch Mose den Bund mit seinem Volke gestiftet und demgemäß wunderbar das Volk durch die Wüste geführt hat, und in welcher er seitdem durch die folgenden Propheten seinen Bund und seine theokratische Herrschaft aufrecht erhalten hat (vgl. Hos. 12, 14. Hagg. 2, 5). Eine gewisse Schwierigkeit liegt an dieser Stelle freilich noch darin, daß der prophetische Heiligkeitsgeist gleichzeitig als Subjekt eines Betrübtwerdens bezeichnet wird. Wir brauchen daraus aber keineswegs zu schließen, daß die göttliche רוּחַ hier als gesondertes persönliches Wesen gedacht sei; sondern der Ausdruck wird verständlich, wenn wir bedenken, daß die רוּחַ für das Sprachbewußtsein vornehmlich Bezeichnung für die Gemüthsstimmung ist, in welcher alle Affekte der Freude wie der Betrübniß sich wiederspiegeln (vgl. Jes. 54, 6: עֱצוּבַת־רוּחַ). Demnach werden wir sagen dürfen, daß an unserer Stelle die göttliche רוּחַ einerseits in anthropopathischer Weise als das Organ der Betrübniß Gott behandelt werden konnte, während sie doch andererseits ihre volle Bedeutung als Organ der prophetischen Offenbarungswirkung Gottes beibehielt.

Wo uns bisher die von Gott mitgetheilte transcendentale רוּחַ entgegentrat, da sahen wir von ihr Wirkungen ausgehen, welche durchaus als *gute*, den Menschen auf natürlichem, sittlichem und religiösem Gebiete veredelnde und hebende bezeichnet werden können. Wir treffen aber auch Wirkungen entgegengesetzter Art: eine

רוּחַ יְהוָה רָעָה (Jud. 9, 23. 1 Sam. 16, 14—16. 23; 18, 10; 19, 9), רוּחַ שֶׁקֶר (1 Reg. 22, 21 ff.), רוּחַ עִוְעִים (Jes. 19, 14), רוּחַ תַּרְדֵּמָה (Jes. 29, 10), welche gleichwohl alle von Gott ausgehen, ebenso wie dieser das Subjekt des הִקְשָׁה אֶת־רוּחַ (Deut. 2, 30) ist. Offenbar liegt hier überall die Vorstellung zu Grunde, daß die verderblichen Stimmungen, welche sich über das ganze Geistesleben des Menschen wie eine Macht lagern, der er sich nicht erwehren kann, nicht aus dem Zusammenhang der gewöhnlichen, natürlichen Erscheinungen des Geistes, sondern nur als höhere, transcendentale Wirkungen zu begreifen sind; auch sie aber können auf Gott zurückgeführt werden, weil Gott durch sie die Menschen seinen Zwecken dienstbar macht*). Eigenthümlich ist die רוּחַ dieser Art dargestellt 1 Sam. 18, 10: der böse Geist, welcher über Saul kommt, ist nach Cap. 16, 14 ff. höchst wahrscheinlich als eine verderbliche Gemüthsaffektion zu denken, bei welcher das physische Moment sich vom psychischen kaum wird trennen lassen; zugleich ist diese böse Stimmung aber als prophetische רוּחַ vorgestellt, insofern ihre Aeußerung als הִתְנַבֵּא bezeichnet wird. Es liegt hier also eine Doppelseitigkeit der Bedeutung von רוּחַ vor, welche der in Jes. 63, 11 gefundenen wesentlich analog ist. Ganz einzigartig im Alten Testament ist ferner die Erzählung 1 Reg. 22, 21 ff., wo die von Gott auf den Propheten ausgehende trügerische רוּחַ vollständig personificirt ist; übrigens ist zu beachten, daß dieselbe nicht an sich eine רוּחַ שֶׁקֶר zu sein scheint, sondern nur auf die besondere Zulassung Gottes hin und zu dem besonderen Zwecke zu einer solchen wird. Endlich sind hier noch die drei Stellen Hos. 4, 12; 5, 4. Sach. 13, 2 zu bemerken, wo die רוּחַ זְנוּנִים, „der Ehebruchsgeist", und die רוּחַ הַטֻּמְאָה, „der Unreinheitsgeist", ebenfalls als solche transcendentale, die Menschen beherrschende Kräfte gedacht sind. Nur konnten dieselben deshalb nicht wohl auf Gott als Urheber zurückgeführt werden, weil an den ersteren beiden Stellen der Begriff des Ehebruchs, also der absoluten Nichtzugehörigkeit zu Gott, eine Herleitung der רוּחַ von Gott selbst verbot, und weil an der letzteren Stelle die angebliche רוּחַ in den falschen Propheten ge-

*) Vgl. H. Schultz, „Alttestamentliche Theologie" 1, S. 327 ff.

rade als eine unwahre im Gegensatze zur wahren, gottgesandten, prophetischen רוּחַ bezeichnet werden sollte. Hier liegt nämlich die Sache insofern anders, als an der Stelle 1 Reg. 22, 21 ff., weil nicht etwa von einem dem Propheten selbst unbewußten Trügen des Geistes die Rede ist, sondern von dem absichtlichen, handwerksmäßigen Betrügen der Pseudopropheten (vgl. V. 3—6).

Schauen wir nun am Schlusse zurück auf die Reihe der mannigfachen Bedeutungen, die wir nach einander durch das Wort רוּחַ bezeichnet fanden, so bestätigt sich uns die anfangs ausgesprochene Meinung, daß in der ursprünglichen Bedeutung des Windes die wesentlichen Merkmale gegeben sind, welche in der weiteren Entfaltung des Wortsinnes immer wieder entscheidend durchblicken und dadurch eine einheitliche Zusammenfassung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs ermöglichen. Ueberall zeigt sich uns zunächst das Merkmal der wirkenden Kraft, welche bewegend und formbestimmend auf natürlichem und geistigem Gebiete hervortritt; sodann aber sehen wir diese Kraft nirgends an einen Stoff gebunden, wie denn im Winde eben die Unsichtbarkeit und Immaterialität als zweites Hauptmerkmal sich darboten. Die Göttlichkeit dagegen ist ein Merkmal, welches der רוּחַ zwar oft, aber nicht durchgehends zukommt, indem auch der Wind nur unter bestimmtem Gesichtspunkte als Gotteswirkung aufgefaßt wird, wenn nämlich sein geheimnißvoller Ursprung berücksichtigt wird.

Zweites Capitel.

Der außerpauliniſche Sprachgebrauch des Neuen Teſtaments.

1. Einleitung.

Wenn wir bei der Unterſuchung des neuteſtamentlichen Sprachgebrauchs, ſoweit derſelbe unſere beiden Begriffe Fleiſch und Geiſt betrifft, den pauliniſchen Briefen den Complex der außerpauliniſchen Schriften ohne weitere Unterſcheidung gegenüberſtellen, ſo wird es kaum der beſonderen Verſicherung bedürfen, daß durch dieſe Gruppirung keinerlei hiſtoriſch-kritiſches Urtheil über die neuteſtamentliche Literatur angedeutet ſein ſoll. Alſo weder ſoll damit geſagt ſein, daß alle außerpauliniſchen Schriften hinſichtlich ihres Sprachgebrauchs oder ſonſtwie ſtreng von den pauliniſchen zu trennen ſeien, oder daß die letzteren in irgendwelchem Abhängigkeitsverhältniß von den erſteren ſtänden, noch auch, daß die Geſammtheit der außerpauliniſchen Schriften ein in ſich geſchloſſenes und in wechſelſeitiger Abhängigkeit ſtehendes Ganzes ausmache. Vielmehr nur unter dem Titel eines Verſuchs möchte unſer Verfahren vorläufig ſich einführen, des Verſuchs nämlich, die ſämmtlichen außerpauliniſchen Schriftſtücke des Neuen Teſtaments mit Beiſeitlaſſung aller ihrer ſonſtigen Aehnlichkeiten oder Unterſchiede einmal daraufhin zu prüfen, ob und wieweit ſie in dem beſonderen Gebrauch der Begriffe Fleiſch und Geiſt eine ge-

meinsame Anknüpfung an die alttestamentliche Verwendung derselben Begriffe zulassen. Der Erfolg dieses Versuchs läßt sich natürlich nicht im Voraus bestimmen; seine Berechtigung aber wird sich kaum von vornherein bestreiten lassen. Alle neutestamentlichen Schriften, mögen sie inhaltlich mehr den judenchristlichen oder den heidenchristlichen Charakter an sich tragen, stehen formell in wesentlich gleichartiger, unmittelbarer Anlehnung an das Alte Testament. Mag der mitgetheilte Inhalt der neuen christlichen Religion auch noch so weit die Höhe der alttestamentlichen Religionsstufe überschreiten, aufgefaßt und dargestellt ist er doch in den Formen, d. h. in den Anschauungen und Begriffen, wie sie aus dem Leben und Denken innerhalb des früheren Religionskreises gewonnen und herübergenommen waren. Ausgeschlossen ist selbstverständlich dadurch nicht, daß der neue Stoff sich auch neue Formen suchte, und daß er solche neuen Formen, wenngleich vielleicht nur in sehr beschränkter Anzahl, fremden d. i. nicht alttestamentlichen Anschauungsgebieten entlehnte. Gerade in Betreff unserer beiden Begriffe σάρξ und πνεῦμα ist es eben fraglich, ob sie nicht etwa unter die Zahl dieser dem Alten Testamente wesentlich fremdartigen Anschauungsformen zu rechnen seien. Zu letzterer Annahme dürfen wir uns aber nur dann entschließen, wenn wirklich unser Versuch, die nächstliegende Anknüpfung an das Alte Testament herzustellen, ganz oder theilweise mißglücken sollte. Andererseits ist aber ebenfalls nicht ausgeschlossen, daß von den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern die gemeinsam dem Alten Testamente entlehnten Begriffe doch verschieden angewendet oder ausgebildet sind; auch auf die Spuren solcher Verschiedenheiten werden wir demnach unser Augenmerk zu richten haben.

Da nun die neutestamentlichen Schriftsteller in ihrem Sprachgebrauche sich an das Alte Testament unter Vermittlung der Uebersetzung der Septuaginta anzuschließen pflegen, wenn nicht besondere Rücksichten sie veranlassen, im einzelnen Falle unmittelbar auf den hebräischen Text zurückzugehen, so liegt es uns zunächst ob, festzustellen, in welcher Weise die Septuaginta unsere beiden hebräischen Begriffe wiedergegeben haben. Die רוּחַ wird fast ausnahmslos durch πνεῦμα übersetzt; der בָּשָׂר dagegen erfährt in den

verschiedenen Wendungen seines Gebrauchs eine verschiedenartige Uebertragung.

Wo בָּשָׂר in seiner ursprünglichen Bedeutung als Fleisch vorkommt, finden wir bei den Septuaginta theils αἱ σάρκες, theils τὰ κρέα (oder κρέατα), und zwar nach der feststehenden Regel, daß jenes Wort angewendet wird, wo die Fleischtheile des noch lebenden Körpers, dieses aber, wo die Fleischstücke getödteter animalischer Wesen gemeint sind. Letzterem Ausdrucke begegnen wir demnach überall, wo vom Fleische bei Mahlzeiten oder Opfern gehandelt wird; ersteren treffen wir vorwiegend, theils wo von kranken Zuständen geredet wird (z. B. Num. 12, 12. Job 2, 5; 4, 15; 6, 12; 19, 20)*), theils wo von dem „Zerfleischen" bei lebendigem Leibe die Rede ist, in der zumal bei prophetischen Gerichtsdrohungen häufigen Wendung: κατεσθίειν τὰς σάρκας τινός (Lev. 26, 29. Deut. 28, 55. 1 Sam. 17, 44. 2 Reg. 9, 36. Ps. 27 [26], 2; 79 [78], 2. Eccl. 4, 5. Job 19, 22. Jes. 9, 20; 49, 26. Jer. 19, 9. Ezech. 32, 5. Mich. 3, 3). Wo sich aber aus dem hebräischen Texte ausdrücklich ergiebt, daß es sich um ein Zerfleischen erschlagener (Deut. 32, 42) oder geopferter (Ezech. 39, 17 f.) Menschen handelt, da brauchen die Septuaginta auch in dieser Redensart κρέα anstatt σάρκες **).

Bezeichnet das Wort בָּשָׂר synekdochisch den ganzen Körper, so wird es, wenige Ausnahmen abgerechnet***), theils mit τὸ

---

*) Job 10, 11 ist ausnahmsweise κρέας gebraucht, wo nach der sonst überall befolgten Regel σάρκες erwartet wird; umgekehrt ist Cap. 31, 31 σάρκες gesetzt in Folge des offenbaren Mißverständnisses, als handele es sich beim שָׂבַע מִבְּשָׂרוֹ, ebenso wie bei dem gleichen Ausdruck Cap. 19, 22, um ein Verzehren des Hiob selbst, während doch nur von dem Fleische seines Schlachtviehes die Rede ist.

**) Neben dem Plural σάρκες kommt der Singular σάρξ nur vereinzelt vor, nämlich besonders, wo das Stück Fleisch eines einzelnen Körpertheiles gemeint ist (Gen. 2, 21; 17, 11. 14. 24 f. Ex. 4. 7). In der Stelle Ps. 102 (101) 6 scheint der Singular durch den daneben stehenden Singular: τὸ ὀστοῦν μου veranlaßt zu sein; Lev. 4, 11 aber haben die Septuaginta בֹּל־בְּשָׂרוֹ in gewohnter Weise mit πᾶσα σάρξ wiedergegeben, obgleich der Ausdruck hier nicht in prägnantem Sinne „alle Geschöpfe", sondern „alle Fleischtheile" bedeutet.

***) Der Sprachgebrauch der Septuaginta läßt sich nur deshalb nicht

σῶμα, theils mit dem Singular ἡ σάρξ wiedergegeben, ohne daß sich ein bestimmtes Princip für die Abwechslung zwischen beiden Ausdrücken nachweisen läßt. Da das Wort σῶμα nach allgemein griechischem Sprachgebrauch den Organismus bedeutet, so findet es sich auch bei den Septuaginta nur an solchen Stellen, wo der Leib vorwiegend als geformter, zumal nach seiner Oberfläche, in Betracht kommt (Lev. 6, 3 [10]; 15, 13. 16. 19; 22, 6. Num. 8, 7. 1 Reg. 21, 27. Job 7, 5); es liegen aber durchaus keine Gründe vor, diese Regel dahin zu erweitern, daß σῶμα überall stehe, wo der Körper als organisirter gemeint sei, σάρξ aber nur da, wo der Leib als materielle Substanz bezeichnet werden solle. Die Vergleichung der beiden Stellen 1 Reg. 21, 27 und 2 Reg. 6, 30, wo das nämliche שַׂק עַל־בְּשָׂרוֹ dort mit σάκκος ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, hier mit σάκκος ἐπὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ wiedergegeben wird, zeigt deutlich, daß σάρξ ganz gleichbedeutend mit σῶμα verwendet wird. Einen besonders klaren Beleg für diesen Sprachgebrauch bietet auch die Stelle Sap. Sal. 7, 2: ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ, „im Mutterleibe ward ich zu einem Körper geformt", wo also σάρξ den Leib gerade als organisirten bezeichnet.

Endlich wird בָּשָׂר in der Bedeutung „Kreatur" stets durch den Singular σάρξ wiedergegeben, die Redensart כָּל־בָּשָׂר durch πᾶσα σάρξ; nur Job 10, 4 ist in etwas freierer Uebersetzung der Ausdruck βροτός gebraucht.

Nach diesen Vorbemerkungen treten wir nun unmittelbar an die Untersuchung des neutestamentlichen Stoffes hinan, und

---

als ganz ausnahmslos bezeichnen, weil manche Stellen in freierer Weise übertragen sind, an anderen aber auch die einfachere Bedeutung des eigentlichen Fleisches anwendbar schien. Im Buche Job übersetzen die LXX das Wort fast immer (ausgenommen Cap. 7, 5: σῶμα; Cap. 10, 11: κρέας; ferner die Stellen mit כָּל־בָּשָׂר) mit dem Plural σάρκες, in der Annahme, daß es sich speciell um die Fleischtheile handele, auch wo ziemlich deutlich der ganze Leib gemeint ist, wie Cap. 13, 14; 14, 22; 21, 6, und auch, wo sie jener Annahme zu Liebe das Constructionsverhältniß des hebräischen Textes (Cap. 4, 15): שַׂעֲרַת בְּשָׂרִי in das coordinirte Verhältniß von τρίχες καὶ σάρκες umsetzen müssen. Der gerade umgekehrte Fall liegt Prov. 5, 11 vor, wo בְּשָׂרְךָ וְשְׁאֵרֶךָ mit σάρκες σώματός σου wiedergegeben ist. Ganz frei sind die Uebersetzungen Prov. 23, 20: κρεῶν ἀγοραῖοι, und Jes. 17, 4: τὰ πίονα τῆς δόξης αὐτοῦ,

zwar werden wir dabei den Begriff πνεῦμα voranstellen, um seine Bedeutung möglichst schon gesichert zu haben bei der späteren Besprechung der wichtigen Stellen, an denen der Begriff σάρξ dem πνεῦμα gegenübertritt. Alle diese Stellen lassen wir in unserer zunächst folgenden Erörterung unberücksichtigt.

2. Der Begriff πνεῦμα.

Die ursprüngliche Bedeutung der רוּחַ finden wir im Worte πνεῦμα nur an zwei neutestamentlichen Stellen: Joh. 3, 8 und Hebr. 1, 7, deren letztere ein Citat aus dem Alten Testament ist (Ps. 104 [103], 4) und deren erstere in ihrer Betonung des geheimnißvollen Ursprungs und Wesens des Windes ganz der alttestamentlichen Anschauungsweise (vgl. Eccl. 11, 5) entspricht.

Desgleichen zeigen die Stellen, wo πνεῦμα den Geist im Unterschiede vom Körper bezeichnet, durchweg eine Anknüpfung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch; überall ist dieser Geist als die Lebenskraft gedacht, welche beseelend und bewegend in den todten Stoff eintritt (Luc. 8, 55. Jac. 2, 26. Apoc. 11, 11; 13, 15) und beim Sterben aus dem Körper ausscheidet (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30. Act. 7, 59). Die Prädikate, welche von diesem πνεῦμα ausgesagt werden, stimmen ganz mit den alttestamentlichen überein (vgl. Luc. 8, 55 mit Jud. 15, 19 und 1 Sam. 30, 12. Luc. 23, 46 mit Ps. 31 [30], 6. Apoc. 11, 11 mit Ezech. 37, 5). Eine scharfe sachliche Scheidung dieses πνεῦμα von der ψυχή läßt sich nicht vollziehen. Wohl aber wird die religiöse Beurtheilung des Lebensgeistes, welche uns im Alten Testamente entgegentrat, auch im Neuen darin ausgedrückt, daß der Geist als von Gott ausgehend gedacht wird (Apoc. 11, 11), ebenso wie er im Tode wieder Gott anvertraut wird (Luc. 23, 46. Act. 7, 59). Bei der ψυχή hingegen fehlt die Annahme eines solchen unmittelbar göttlichen Ursprungs und Wesens: sie gehört vollständig zur Kreatur und kann in diesem Sinne sogar in Gegensatz gestellt werden zum göttlichen πνεῦμα, welches dann natürlich nicht den Lebensgeist, sondern die transcendentale Geisteskraft in den Gläubigen bezeichnet (Judae 19. Jac. 3, 15).

Andererseits ist zu beachten, daß die ψυχή auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch recht eigentlich den Sitz der Individualität, des persönlichen Ich darstellt, was in gleicher Weise vom πνεῦμα nicht gilt; hierdurch gewinnt nun aber die Seele eine besondere Werthschätzung, indem sie als die Trägerin der inneren Persönlichkeit des einzelnen Menschen das wesentliche Objekt des christlichen Heils und der Erlösung, beziehungsweise des ewigen Verderbens ist (Matth. 10, 28. 39; 16, 26. Marc. 8, 35 ff. Luc. 9, 24; 17, 33. Joh. 12, 25. Hebr. 6, 19; 10, 39; 13, 17. Jac. 1, 21; 5, 20. 1 Petr. 1, 9. 22; 2, 11. 25). Da, wie die angeführten Stellen beweisen, diese Werthschätzung der ψυχή allen Schriftstellern gemeinsam ist, so ist vor Allem diejenige Ansicht abzuwehren, welche in der Seele nur ein niederes, mehr auf Seite der körperlichen Sinnlichkeit stehendes Lebensprincip anerkennen und dagegen dem πνεῦμα die höheren Geistesfunktionen zuschreiben möchte. Viel eher könnte man sogar geneigt sein, das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, wenn anders die seltene und dabei ganz dem alttestamentlichen Sprachgebrauche folgende Verwendung des πνεῦμα im Sinne vom Lebensgeist überhaupt eine genaue inhaltliche Abgrenzung dieses Begriffs von dem der ψυχή zuließe.

Die gleiche Bedeutung scheint πνεῦμα auch an der schwierigen Stelle Jac. 4, 5 zu haben. Der Verfasser hat in V. 4 den Gedanken ausgesprochen, daß die Weltfreundschaft, wie sie kurz vorher näher charakterisirt ist, eine Gottesfeindschaft involvire, und begründet dies dadurch, daß die Schrift nicht umsonst sage: „neidisch (d. i. eifersüchtig) begehrt er (Gott) den Lebensgeist, welchen er in uns wohnhaft gemacht hat (κατῴκισεν)". Diese Worte machen durchaus den Eindruck, als wären sie selbst das Citat, welches der Verfasser aus der Schrift anführen will, wenngleich wir einen ähnlichen Spruch im Alten Testament nicht auffinden. Der Sinn ist, daß Gott unbedingt verlange, der Mensch solle das Leben, welches er von ihm empfangen hat, auch ungetheilt ihm widmen, nicht der Welt. Diese strenge Forderung ist aber, wie der Verfasser fortfährt, mit einer noch größeren Gnadenverheißung verknüpft, was dann durch ein zweites Citat (Prov. 3, 34) nachgewiesen wird.

Demnächst kommen für uns die Stellen in Betracht, an denen das πνεῦμα der רוּחַ entspricht in der Bedeutung des Gemüths, welches sowohl für die natürliche Stimmung als auch für den sittlichen Charakter bestimmend ist. Hierher gehören vor Allem die Worte Jesu am Eingange der Bergpredigt (Matth. 5, 3): „selig sind die πτωχοὶ τῷ πνεύματι". Diese Worte so zu deuten, daß in ihnen die Geistesarmuth im Sinne intellektueller Beschränktheit seliggepriesen würde, verbietet uns die Erinnerung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch, wo רוּחַ in analogen Wendungen nie den Geist als Sitz der denkenden Verstandesthätigkeit bezeichnet. Gemeint sind vielmehr die אֶבְיוֹנֵי־רוּחַ, die im Gemüthe Armen, d. h. nicht etwa die, welche einen Mangel an Gemüth haben, sondern die, welche in ihrem Gemüthe Mangel haben, welche die gedrückte Stimmung und den gebeugten Charakter, mit einem Worte: die Demuth haben, welche aus empfundenem Mangel hervorgeht. Die Armuth bezeichnet hier also nicht eine Quantität, sondern eine Qualität des πνεῦμα. Dasjenige, woran der Mangel stattfindet, aus welchem jene Demuth entspringt, wird hier sowenig ausgedrückt, wie an der parallelen Stelle Luc. 6, 20, und brauchte auch nicht besonders ausgedrückt zu werden, da der Begriff des אֶבְיוֹן und עָנִי nach dem Alten Testament ein fest ausgeprägter Terminus für den Frommen war, welcher um seines Glaubens willen und in seiner Hoffnung auf göttliche Gnadenbelohnung auf unrechtmäßig erworbenes äußeres Wohlsein verzichtet und die Bedrückungen der Gottlosen erträgt (vgl. Ps. 35, 10; 37, 11; 40, 18; 70, 6; 86, 1; 109, 22. Jes. 61, 1; 66, 2). Daß solcher אֶבְיוֹן nicht immer im eigentlichen und äußerlichen Sinne arm zu sein braucht, geht aus Ps. 72, 15 hervor, wo es von dem אֶבְיוֹן, welchem der König Gerechtigkeit und Rettung vom Tode verschafft hat, heißt: „er wird leben und wird ihm Sabagold geben und wird stets für ihn beten"; denn hier einen zweimaligen Wechsel des Subjekts anzunehmen, so daß der König der mit Gold Beschenkende wäre, ist durch Nichts gerechtfertigt.

In vorwiegend ethischer Bedeutung als Charakter findet sich πνεῦμα ferner an der Stelle 1 Petr. 3, 4, wo durch die Worte: πραΰ καὶ ἡσύχιον πνεῦμα die „Sanftmuth" bezeichnet wird.

Die Bedeutung der natürlichen Stimmung herrscht dagegen vor, wo das Wort einige Male in Verbindung mit Zeitwörtern verwendet wird, welche eine Gemüthsbewegung anzeigen (ἀναστενάζειν: Marc. 8, 12; ἀγαλλιᾶν: Luc. 1, 47; 10, 21; ἐμβριμᾶσθαι: Joh. 11, 33; ταράσσεσθαι: Joh. 13, 21; παροξύνεσθαι: Act. 17, 16).

Hierher möchte vielleicht auch die Stelle Hebr. 4, 12 zu ziehen sein, wo die beiden Wörter πνεῦμα und ψυχή neben einander vorkommen: „lebendig ist das Wort Gottes und wirksam und schneidiger als jegliches zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Zertheilung von ψυχή und πνεῦμα, von Gelenken sowohl als Mark, und fähig zum Urtheil über die Gesinnungen und Gedanken des Herzens". Zum Verständniß dieser Stelle ist zunächst zu bemerken, daß die Zertheilung von ψυχή und πνεῦμα nicht zu verstehen ist als eine Trennung zwischen beiden, sondern als eine Scheidung in ihnen selbst, welche als solche näher ausgeführt wird durch den Zusatz: „von Gelenken sowohl als Mark". Also: das als Schwert gedachte Wort Gottes zertrennt die als zwei Körper gedachten ψυχή und πνεῦμα bis in die einzelnen Fugen und bis ins innerste Mark; ohne dies Bild von Schwert und Körper wird dann fortgefahren, es beurtheile die Gesinnungen und Gedanken des Herzens. Coordinirt sind demnach als Objekte der Wirkung des Wortes: ψυχή, πνεῦμα und καρδία. Was ist hier nun unter dem πνεῦμα verstanden? Jedenfalls nicht die transcendentale göttliche Geisteskraft: denn indem das Wort Gottes lebendig und wirksam genannt wird, trägt es die wesentlichen Merkmale, welche sonst dem transcendentalen göttlichen Geiste beigelegt werden; das transcendentale πνεῦμα kann also nicht Objekt für die Wirkung des Wortes sein, sondern ist vielmehr umgekehrt die scheidende Kraft im Worte selbst. Daß aber das πνεῦμα hier auch nicht den Sitz der Verstandesthätigkeit bedeutet, ergiebt sich daraus, daß die Gesinnungen und Gedanken hinterher ausdrücklich in ganz alttestamentlicher Weise dem Herzen beigelegt werden. Uns bleibt also nur die Wahl, πνεῦμα entweder als Lebensgeist aufzufassen, so daß der Begriff der ψυχή in rhetorischer Plerophorie wiederholt wäre, oder hier jene andere Bedeutung „Gemüth" anzunehmen. Eine Entscheidung zwischen beiden Möglich-

keiten glaube ich nicht treffen zu dürfen, da jeder bestimmtere Anhaltspunkt dafür fehlt. Die ähnlich scheinende Verbindung von ψυχή und πνεῦμα Luc. 1, 46 f. kann kaum als Analogie für unsern Fall geltend gemacht werden; denn hier stehen beide Worte nicht eigentlich neben einander, sondern in dichterischem Parallelismus tritt der eine Ausdruck an die Stelle des anderen (vgl. Job 7, 11).

Ungleich viel häufiger als in den bisher besprochenen Bedeutungen findet sich nun aber bei den neutestamentlichen Schriftstellern das πνεῦμα im Sinne des transcendentalen Geistes, welcher als höhere Gottesgabe den Menschen mitgetheilt wird. Vor Allem ist von diesem Geiste zu sagen, daß er, ganz wie die entsprechende רוּחַ des Alten Testaments, eine Kraft ist, welche nirgends an irgendwelchen geistigen Stoff gebunden erscheint und welche auch nirgends einen blos ruhenden Besitz des Einzelnen darstellt, sondern überall in Wirkungen der Rede oder des Handelns sich zum Ausdruck bringt. Mehrfach werden daher auch die Begriffe πνεῦμα und δύναμις ganz eng mit einander verknüpft (Luc. 1, 17. 35; 4, 14. Act. 1, 8 [vgl. Luc. 24, 49]; 10, 38).

Als eine Aeußerung dieser übernatürlichen, göttlichen Geisteskraft wird zunächst die alttestamentliche Prophetie anerkannt, besonders in ihren Weissagungen auf Christus (Matth. 22, 43. Marc. 12, 36. Act. 1, 16; 28, 25. Hebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15. 2 Petr. 1, 21. Apoc. 22, 6). Die Thätigkeit dieses prophetischen Geistes, welcher auch unmittelbar als Geist Christi bezeichnet werden kann (1 Petr. 1, 11; vgl. Apoc. 19, 10), wird abwechselnd δηλοῦν, μαρτυρεῖν, λαλεῖν und λέγειν genannt; die Propheten gelten dabei als die Organe, durch welche (διά) oder in welchen (ἐν) der Geist seine offenbarende Wirkung bekundet. Diese Geisteserweisungen innerhalb des Alten Bundes haben nun aber doch, vom neutestamentlichen Standpunkte aus betrachtet, einen nur vorbereitenden Werth und einen eng begrenzten Umfang; erst in dem vollendeten Gottesreiche, welches Christus begründet, kommt die göttliche Geisteswirkung zur vollen Entfaltung. Schon die alttestamentlichen Propheten hatten, wie wir früher sahen, eine besondere Geistesmittheilung sowohl für den idealen König, als

auch für die ganze Volksgemeinde der gehofften Endzeit in Aussicht gestellt. Unmittelbar an diese Verheißungen knüpfte der neutestamentliche Gedankenkreis an (vgl. Matth. 12, 18. Luc. 4, 18 ff. Act. 2, 16 ff.), welcher die göttliche Berufswirksamkeit Jesu selbst und weiterhin die göttlichen Kräfte innerhalb der durch Jesus gestifteten Gemeinde als Erscheinungen des mitgetheilten Gottesgeistes auffaßt. Es ist wohl zu beachten, daß dieser göttliche Geist auch bei Christus nicht als irgendeine physische oder metaphysische Ausstattung seines Seins, sondern nur als eine wirkende Kraft zum Zwecke seines Berufs, d. i. seiner Gründung des Gottesreichs, erscheint (Act. 10, 38). In diesem Sinne berichten die vier Evangelisten übereinstimmend, daß der Geist Gottes sich bei der Taufe auf Jesum niedergelassen habe (Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. Joh. 1, 32), und die Synoptiker fügen hinzu, daß unmittelbar hinterher derselbe Geist ihn in die Wüste getrieben habe, wo es galt, den übernommenen Beruf mit allen daran geknüpften Entsagungen und Leiden principiell abzugrenzen gegen die versucherischen Motive, welche die Reinheit dieses Berufswerks getrübt oder vernichtet hätten (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1). Außer an diesen Stellen wird noch bei folgenden Anlässen eine Erweisung des Geistes in Christus erwähnt. Luc. 4, 14 heißt es, daß Jesus nach überwundener Versuchung in der Kraft des Geistes nach Galiläa sich begeben habe, um dort seine Lehrthätigkeit zu beginnen. Marc. 2, 8 wird die prophetische Befähigung, die unausgesprochenen Gedanken Anderer zu durchschauen, als ein „Erkennen im Geiste" bezeichnet. Matth. 12, 28 sagt Jesus selbst, daß er seine Dämonenaustreibungen, welche den thatsächlich vollzogenen Eintritt des Gottesreichs bekunden, im Geiste Gottes verrichte. Act. 1, 2 (wo die Worte: *διὰ πνεύματος ἁγίου* mit *οὓς ἐξελέξατο* zu verbinden sind) wird die Erwählung der Zwölfe, also die erste Begründung der christlichen Gemeinde, als mittelst des Geistes geschehen angeführt. Joh. 3, 34 läßt der Evangelist den Täufer sagen, daß die prophetische Rede Christi, des von Gott gesandten, eine Offenbarung des voll mitgetheilten Gottesgeistes sei. Der Verfasser des Hebräerbriefes endlich schreibt (Cap. 9, 14), daß Christus durch den Geist sich als reines Opfer an Gott dargebracht habe. Einer beson-

deren Erklärung bedürfen diese Stellen nicht; die direkte Beziehung des Geistes auf das Berufswerk Christi tritt überall deutlich zu Tage.

Der alttestamentlichen Verkündigung gemäß hat ferner bereits Johannes der Täufer eine allgemeine Geistesmittheilung an die Glieder des Gottesreiches durch den Messias verheißen, welche er in Gegenüberstellung gegen seine eigene Wassertaufe als Geistestaufe bezeichnet (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33). Jesus selbst nimmt diese johanneische Verheißung auf (Act. 1, 5; 11, 16), indem er seiner Jüngergemeinde für die Zeit nach seinem Weggange von der Erde die Sendung des göttlichen Geistes in Aussicht stellt, und zwar zu dem doppelten Zwecke, daß derselbe theils (wie Johannes berichtet) die durch Christus vermittelte vollkommene Gotteserkenntniß der Gemeindeglieder festige und vollende (Joh. 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13; vgl. 6, 65), theils (nach der synoptischen Darstellung) die Jünger bei ihrer prophetischen Verkündigung vom Gottesreiche unterstütze (Matth. 10, 20. Marc. 13, 11. Luc. 12, 12). Daß diese Verheißung Jesu thatsächlich in Erfüllung gegangen sei, ist zweifellose Ueberzeugung der neutestamentlichen Schriftsteller. Einerseits wird uns in der Apostelgeschichte ausführlich berichtet, daß eine Geistesmittheilung an die Glieder der Gemeinde zuerst am Pfingstfeste stattgefunden und sich dann später beim Eintritt neuer Gemeindeglieder im Anschluß an die Taufe wiederholt habe (Act. 2, 4 ff. 38; 8, 15 ff.; 10, 44 ff.; 19, 2 ff.), andererseits wird auch von den Verfassern des ersten Petrus-, des ersten Johannes-, des Hebräer- und des Judasbriefes der Besitz des Gottesgeistes als besonderes Merkmal der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde anerkannt (1 Petr. 1, 2; 4, 14 [vgl. Act. 5, 32]. 1 Joh. 3, 24; 4, 13. Hebr. 6, 4. Judae 19 f.)*). In erster Linie ist

*) Im Jacobusbriefe fehlt eine Erwähnung dieses πνεῦμα als der Gotteskraft in den Gemeindegliedern; der Inhalt des Begriffes selbst fehlt zwar nicht, sondern ist beschlossen in der σοφία ἄνωθεν κατερχομένη (Cap. 1, 5; 3, 13. 15. 17), welche vollständig das ausdrückt, was in anderen neutestamentlichen Schriften durch πνεῦμα bezeichnet wird (vgl. Jac. 3, 13 mit 1 Cor. 4, 21 und Gal. 6, 1. Jac. 3, 15 mit Jud. 19. Jac. 3, 17 mit Gal. 5, 22).

dieser Gottesgeist, zumal in der Apostelgeschichte, als prophetischer gedacht, welcher sich theils in prophetischer Rede, theils in Glossolalie, theils in Visionen kundgiebt (Act. 2, 4; 4, 31; 19, 6; 7, 55. Apoc. 1, 10; 17, 3; 21, 10) und welcher daher auch in besonders hohem Grade den Verkündigern des Evangeliums zu Theil wird (Act. 4, 8; 6, 3. 5; 11, 24; 13, 9; 18, 25. 1 Petr. 1, 12). Daneben kommen aber auch andersartige Wirkungsweisen des Geistes in Betracht: in der Apostelgeschichte wird einige Male der Geist geltend gemacht als unwiderstehlicher Impuls zur Ausführung oder Unterlassung einer bestimmten Handlung (Cap. 16, 6 f.; 19, 21; 20, 22); der erste Petrusbrief nennt den Geist als solchen, der sich in der Heiligung und im geduldigen Ertragen der Leiden bewährt (Cap. 1, 2 [22]; 2, 5; 4, 14); im ersten Johannesbrief endlich ist, ebenso wie in den Reden Jesu im Evangelium, der Geist das Princip für die richtige Erkenntniß Christi als des Offenbarers Gottes (Cap. 4, 13; 5, 6 ff.).

Ungemein häufig, besonders im Evangelium und in der Apostelgeschichte des Lukas und im Hebräerbriefe, wird diesem Gottesgeiste das Attribut ἅγιον beigefügt. Auch diesen Ausdruck fanden wir bereits im Alten Testamente, wenngleich nur an zwei Stellen, die obendrein, wenn wir Hitzigs Vermuthung folgen dürfen, auf den gleichen Verfasser zurückzuführen sind. Dort wurde der transcendentale Geist näher als Geist der Heiligkeit Gottes bezeichnet, sofern in seiner wirksamen Bezeugung das feste Unterpfand des bestehenden Bundesverhältnisses mit Gott liegt. Und dieselbe Bedeutung tritt hier in der neutestamentlichen Verwendung des Ausdrucks hervor, nur mit dem Unterschiede, daß an Stelle des Zugehörigkeitsverhältnisses zu Gott auf Grund des Alten Bundes jetzt das neue, durch Christus offenbarte und begründete Verhältniß der erlösten christlichen Gemeinde zu Gott als ihrem Vater getreten ist. Heilig heißt der Gottesgeist also, weil er innerhalb der erwählten und versöhnten Gottesgemeinde sich offenbart, vor Allem in Christus selbst, dem Haupte dieser Gemeinde, und dann weiter in allen einzelnen Gliedern der Gemeinde, als besonderer Ausdruck und Erweis des bestehenden Gnadenverhältnisses und der ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott. Dieser Sinn des πνεῦμα ἅγιον kommt vornehmlich auch in der

Tauformel Matth. 28, 19 zur Geltung; Gott, der sich in Christus als Vater offenbart hat, wird als solcher nur erkannt von der Gemeinde, sofern diese selbst den Gottesgeist besitzt; deshalb ist diese Offenbarung Gottes als Geisteskraft innerhalb der Gemeinde nothwendig mit einzuschließen in den Inhalt des christlichen Namens Gottes.

Eine eigenthümliche Erweiterung der Bedeutung des πνεῦμα, wenngleich ebenfalls nicht ohne Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch, findet sich 1 Joh. 4, 1—6. Wie im Alten Testamente an einzelnen Stellen von einem Ehebruchs- und Unreinheitsgeiste geredet wird, welcher auch als transcendentale, höhere Kraft gedacht ist, doch aber als Geist der falschen Prophetie im schärfsten Gegensatze zum wahren Gottesgeiste steht, ebenso werden an unserer Stelle dem wahren Gottesgeiste der Gemeindeglieder die Geister der Pseudopropheten gegenübergestellt, welche nicht von Gott, sondern vom Antichrist ausgehen, und welche daher insgesammt als πνεῦμα τῆς πλάνης von dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας unterschieden werden (V. 6).

Viel erheblicher wird dagegen die Grenze des alttestamentlichen Sprachgebrauchs überschritten, wo das Wort πνεῦμα im Neuen Testamente ein persönliches Geistwesen, und zwar nichtirdischer Art, bedeutet. Theils werden die Verstorbenen in ihrem Zustande nach dem Tode „Geister" genannt (Luc. 24, 37. Hebr. 12, 23. 1 Petr. 3, 19), welche dann unterschieden werden von den Engeln (Act. 23, 8 f.), theils werden auch die Engel mit unter den Allgemeinbegriff der πνεύματα subsumirt (Hebr. 1, 14. Apoc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6). Als besonderes Kennzeichen eines solchen Geistwesens wird Luc. 24, 37 angeführt, daß es nicht Fleisch und Knochen habe. — Hierher gehören denn endlich auch die zumal bei den Synoptikern ungemein zahlreichen Erwähnungen unreiner, böser, dämonischer Geister. Uns liegt hier natürlich nicht ob, zu untersuchen, worauf diese dämonischen Krankheitserscheinungen eigentlich beruht haben; wir haben nur festzustellen, daß im Sinne der Schriftsteller dieselben jedenfalls auf irgendwie persönlich gedachte, nichtirdische Geistwesen zurückzuführen sind, welche als höhere Mächte den einzelnen Menschen so besessen halten, daß er aus eigener Kraft sich ihnen nicht entziehen kann.

So fremd die im Neuen Testamente ganz ausgebildet vorliegende Vorstellung von solchen dämonischen Geistwesen im Allgemeinen dem alttestamentlichen Sprachgebrauche von רוּחַ ist, so läßt sich doch ein Ansatz zu derselben leicht erkennen in jener רוּחַ שֶׁקֶר, welche uns 1 Reg. 22, 21 ff. als einziges alttestamentliches Beispiel einer personificirt gedachten רוּחַ begegnete. Und zwar verhält sich die ausgebildete neutestamentliche Vorstellung von den dämonischen πνεύματα genau ebenso zu jener alttestamentlichen von der רוּחַ שֶׁקֶר, wie sich die neutestamentliche Anschauung vom Satan zu der alttestamentlichen verhält. Wie im Alten Testamente (Job 1 u. 2. Sach. 3, 1 f.) der Satan in der Umgebung Gottes im Himmel auftritt und wenigstens im Jobbuche seine verderbliche Wirkung nur auf das Geheiß Gottes vollbringt, während er im Neuen Testamente als der durchaus von Gott getrennte und gottwidrige Fürst eines Reiches der Finsterniß erscheint, ebenso ist jener Lügengeist im Alten Testamente als Diener Gottes gedacht, der seine unheilvolle Verführung im Interesse Gottes und auf bestimmten Befehl Gottes ausführt, während die dämonischen Geistwesen des Neuen Testaments einem satanischen Reiche zugehören, das den schärfsten Gegensatz bildet zu dem Gottesreiche, in welchem der göttliche Wille vollzogen wird (Matth. 12, 24 ff. Marc. 3, 22 ff. Luc. 11, 15 ff.).

---

3. Der Begriff σάρξ in physisch-anthropologischer Betrachtungsweise.

Nur an sehr wenigen außerpaulinischen Stellen des Neuen Testaments wird der Begriff Fleisch in seiner eigentlichen Wortbedeutung, entsprechend dem ursprünglichen Sinne des alttestamentlichen בָּשָׂר, verwendet: Jac. 5, 3. Apoc. 17, 16; 19, 18. 21. Luc. 24, 39. Die vier ersten dieser Stellen haben, ganz im Anschluß an die Septuaginta, die Pluralform σάρκες, und zwar in der den prophetischen Drohungen des Alten Testaments entlehnten Redensart: ἐσθίειν τὰς σάρκας τινός „Jemanden (bei lebendigem Leibe) zerfleischen"; die letztgenannte Stelle dagegen hat die Singularform σάρξ neben dem Worte ὄστεα, ähnlich wie auch

bei den Septuaginta ausnahmsweise Ps. 102 (101) 6 der Singular σάρξ neben τὸ ὀστοῦν vorkommt.

An einer weiteren Reihe von Stellen zeigt sich uns der synekdochische Gebrauch des Fleisches zur Bezeichnung des ganzen Körpers mit Einschluß auch seiner nichtfleischigen Bestandtheile; die σάρξ behält in dieser Bedeutung immer ihre Singularform bei. Hierher gehören zuerst die beiden alttestamentlichen Citate: Matth. 19, 5 f. (Marc. 10, 8) = Gen. 2, 24 und Act. 2, 26. 31 = Ps. 16, 9 f.; daneben kommen einige Stellen aus dem Hebräer- und ersten Petrusbriefe in Betracht (Hebr. 9, 10. 13. 1 Petr. 2, 11; 3, 21), endlich einige Stellen aus dem Judas- und zweiten Petrusbriefe (Judae 7. 8. 23. 2 Petr. 2, 10. 18).

Wenden wir uns zuerst zu der Stelle Hebr. 9, 9 ff. Der Verfasser, welcher den Vorrang des Neuen Bundes vor dem Alten nachweisen will, hat seit Cap. 4, 14 eine Auseinandersetzung über die Vorzüge Christi vor dem aaronitischen Hohenpriester gegeben und ist in Cap. 9 dazu übergegangen, die höhere Wirkung der priesterlichen Opferfunktionen Christi vor denen der alttestamentlichen Hohenpriester darzustellen. Der behauptete Unterschied dieser beiderseitigen Wirkungen besteht in Folgendem: die Wirkung der alttestamentlichen Opfer wird negativ dadurch charakterisirt, daß dieselben „nicht im Stande sind, in Betreff der συνείδησις den Gottesverehrer zur Vollendung zu bringen" (V. 9), positiv dadurch, daß sie „neben Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen Verordnungen der σάρξ (d. i. auf die σάρξ bezügliche Verordnungen) sind" (V. 10), — oder (nach V. 13), daß das Opferblut und die Asche der rothen Kuh „durch Besprengung der Verunreinigten Heiligung schafft zur Erreichung der Reinheit der σάρξ"; die höhere Wirkung des Opfers Christi dagegen wird positiv darin bezeichnet, daß es „unsere συνείδησις reinigt von todten Werken, damit wir dem lebendigen Gott dienen" (V. 14). Was ist unter diesem Gegensatze von συνείδησις und σάρξ zu verstehen? Die συνείδησις, welche ein dem Alten Testamente fremder Begriff ist, von unserm alttestamentlich denkenden Verfasser aber in die καρδία verlegt wird (Cap. 10, 22), bezeichnet im Hebräerbriefe das sittliche Bewußtsein, welches in der Erinnerung an begangene Sünden zu einem Schuldbewußtsein wird (Cap.

10, 2 f.) und als solches ein Hemmniß für den Zugang zu Gott bildet. Indem nun Christus durch seinen Opfertod Sündenvergebung bewirkt hat (Cap. 9, 26 ff.; 10, 11—18), ist das Schuldbewußtsein gelöst und die Menschen sind geheiligt (Cap. 10, 10), d. h. sie haben nun in freudiger Zuversicht unmittelbaren Zutritt zur Gottesgemeinschaft (Cap. 9, 14; 10, 19 ff.). Die alttestamentlichen Opfer dagegen haben keine Wirkung auf das sittliche Bewußtsein ausgeübt, haben nicht das Schuldbewußtsein zu lösen vermocht, wofür der Erkenntnißgrund darin liegt, daß die Opfer stets wiederholt wurden (Cap. 10, 2. 11), der Realgrund aber darin, daß Thierblut überhaupt nicht Sündenvergebung bewirken kann (Cap. 10, 4). Demgemäß steht für unsern Verfasser der Werth dieser Opfer auf gleicher Linie mit den Speiseverordnungen und Waschungen (Cap. 9, 10), d. h. dieselben haben nur eine physische, keine ethische Wirkung, ihr Resultat ist nur die Befreiung des Körpers, der σάρξ, von levitischer Unreinheit (Cap. 9, 13). Hier ist also die σάρξ als Bezeichnung der gesammten physischen Wesensseite des Menschen gegenübergestellt der συνείδησις in seinem Herzen, gerade ebenso wie im Alten Testament בָּשָׂר und לֵב einander gegenübergestellt werden. Besonders zu beachten ist aber, daß die σάρξ in dieser Bedeutung nicht nur nicht als Sitz ethischer Unreinheit gedacht ist, sondern als Träger blos physischer, levitischer Unreinheit geradezu in Gegensatz zu derselben gestellt wird.

Das gewonnene Ergebniß ist nun sehr geeignet, ein Licht zu werfen auf die etwas dunklere Stelle 1 Petr. 3, 21. Die vielerörterte Streitfrage, ob hier die Worte συνειδήσεως ἀγαθῆς subjektiver oder objektiver Genitiv zum ἐπερώτημα seien, scheint mir durchaus im letzteren Sinne entschieden werden zu müssen. In diesem Falle nämlich bieten die Worte einen Gedanken dar, welcher bis ins Einzelne genau der besprochenen Stelle Hebr. 9, 9 ff. analog ist. Der Verfasser ist auf die Rettung Noahs bei der Sintfluth zu sprechen gekommen und stellt derselben nun als Antitypus unsere Rettung durch die Taufe gegenüber. Worin diese Rettung besteht, führt er negativ und positiv aus; negativ sagt er zuerst, die Taufe sei nicht eine Ablegung des Schmutzes der σάρξ, also physischer Unreinheit; positiv fährt er dann fort:

sie sei die Erbittung eines guten sittlichen Bewußtseins in Beziehung auf Gott. Die Wirkung der Taufe wird hier also gerade ebenso bestimmt, wie dort die Wirkung des Opfertodes Christi: dieselbe besteht nicht in einer nur physischen Reinigung, sondern in der Herstellung des von Schuld befreiten sittlichen Bewußtseins, und zwar mit der Zweckbeziehung auf Gott, d. h. um die Gemeinschaft des Bewußtseins mit Gott zu bewirken. Die Eigenthümlichkeit dieser Stelle liegt nur in dem Ausdruck: ἐπερώτημα „Erfragung, Erbittung", statt dessen wir vielmehr einen Begriff wie etwa „Bewirkung, Herstellung" erwarten möchten. Der Ausdruck scheint bedingt zu sein durch den vorangegangenen parallelen Ausdruck: ἀπόθεσις; da dieses Wort nämlich die Ablegung als Vorgang bezeichnet, bei welchem der Mensch selbst als handelndes Subjekt gedacht ist, so sucht der Schriftsteller auch im parallelen Satzgliede ein Wort, welches einerseits den Menschen zum aktiven Subjekt hat, während doch andererseits festgehalten werden soll, daß die ganze Wirkung der Taufe nicht durch den Menschen, sondern durch Gott herbeigeführt wird. Und da ist nun in der That die Wahl des Ausdrucks ἐπερώτημα sehr geschickt: der Mensch ist das Subjekt des ἐπερωτᾶν, aber seine ganze Thätigkeit besteht eben nur darin, Gottes Thätigkeit, Gottes Gnadenwirkung zu erbitten.

Fanden wir eben eine Analogie zum Hebräerbriefe, so zeigt eine weitere hierher gehörige Stelle des ersten Petrusbriefes, Cap. 2, 11, eine nahe Verwandtschaft zu Jac. 4, 1. Die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι, von denen der Verfasser redet, sind solche Begierden, welche sich auf die σάρξ, d. i. auf den Leib (wofür Jac. 4, 1: τὰ μέλη steht) beziehen. Diese Bedeutung der σάρξ ergiebt sich aus der Entgegensetzung der ψυχή, welche hier, wie überall bei den außerpaulinischen Schriftstellern des Neuen Testaments, als Objekt der σωτηρία in Betracht kommt. Worin nun diese Beziehung der Begierden auf den Leib bestehe, ob darin, daß der Leib selbst die Quelle der Begierden bildet, welche dann als eigentlich sinnliche zu denken wären, oder ob darin, daß der Leib Schauplatz und Organ der irgend anderswoher entsprungenen sündigen Begierden ist, läßt sich aus den Worten unseres Petrustextes nicht entscheiden. Sehr wahrscheinlich wird aber die letztere Auffassung

durch die Vergleichung der genannten Jacobusstelle; denn daß die Aehnlichkeit derselben nicht blos zufällig ist, beweisen die zahlreichen anderen Berührungen des ersten Petrusbriefes mit dem Jacobusbriefe, zumal gerade mit der näheren Umgebung der uns interessirenden Stelle (vgl. Jac. 4, 6—10 mit 1 Petr. 5, 5—9), wobei die Priorität des Jacobusbriefes mir ziemlich sicher zu sein scheint. Hier kommen aber in Cap. 4, 1 die μέλη offenbar nur als Schauplatz der streitsüchtigen Begierden in Betracht, weil sie (ebenso wie das σῶμα Cap. 3, 2. 6) die ausführenden Organe der menschlichen Denk- und Willensthätigkeit sind *).

Dagegen hat nun endlich im Judasbriefe (V. 7. 8. 23) und in den entsprechenden Stellen des zweiten Petrusbriefes (Cap. 2, 10. 18) σάρξ die üble Bedeutung der sündigen Sinnlichkeit, welche sich in geschlechtlichen Ausschweifungen und Befleckungen kundgiebt. Es ist wohl zu beachten, daß wir erst in den spätesten Erzeugnissen des außerpaulinischen Schriftthums die σάρξ mit diesem sittlich tadelnden Nebensinne antreffen.

4. Der Begriff σάρξ in religiöser Betrachtungsweise.

Uebrig bleibt uns eine Anzahl von Stellen, wo wir die σάρξ nicht in dem bisherigen physischen Sinne auffassen zu dürfen glauben, sondern wo wir vielmehr eine Anlehnung des Begriffs an den oben besprochenen dritten Gebrauch des alttestamentlichen בָּשָׂר vermuthen; demgemäß würde das Fleisch hier synekdochischer Ausdruck sein für die „Geschöpfe", d. i. für die irdischen lebenden Wesen mit dem Nebensinne der absoluten Ohnmacht ihrer Natur im Gegensatze zu Gott.

Zunächst liegt diese Bedeutung unleugbar vor in drei Citaten aus dem Alten Testamente, nämlich Luc. 3, 6 = Jes. 40, 5; Act. 2, 17 = Joel 3, 1; 1 Petr. 1, 24 = Jes. 40, 6. Dieselbe Formel πᾶσα σάρξ, welche in diesen Stellen dem alttestamentlichen כָּל־בָּשָׂר entspricht, findet sich in dem nämlichen Sinne ferner noch Matth. 24, 22. Marc. 13, 20 und Joh. 17, 2.

*) Vgl. die Anm. auf S. 71.

Eine ähnliche fest ausgeprägte Redensart bildet das σὰρξ καὶ αἷμα, welches uns Matth. 16, 17 entgegentritt. Gemeint ist hier unter dem „Fleisch und Blut" die Kreatur, welche bei der Beschränktheit ihres Blickes nicht fähig ist, blos durch sich selbst in Jesu den Sohn Gottes zu erkennen; im Gegensatze dazu steht Gott, welcher allein der Kreatur durch seine Offenbarung diese Erkenntniß vermitteln kann. Inhaltlich stimmt dieser Ausspruch ganz überein mit den johanneischen Stellen, wo das Vermögen, Christum als den Offenbarer Gottes zu erkennen, aus dem der Gemeinde mitgetheilten Gottesgeiste hergeleitet wird. Die Formel „Fleisch und Blut" kommt im Alten Testamente selbst in dieser Bedeutung nicht vor; doch findet sie sich einige Male im Buche des Siraciden (Cap. 14, 18; 17, 31). Sie zeigt nun aber vortrefflich, welche Bewandtniß es überhaupt mit unserm Gebrauche der σάρξ hat. Die Hinzufügung des Blutes beweist nämlich deutlich, daß das Wort σάρξ begrifflich ganz seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung beibehalten hat, also keineswegs mit dem allgemeinen Begriffe der animalischen Materie vertauscht ist; es findet eben keinerlei Begriffserweiterung statt, sondern nur die Gebrauchserweiterung, daß unter bestimmten Umständen der Theil synekdochisch statt des Ganzen genannt wird.

Aus den synoptischen Evangelien kommt daneben nur noch Matth. 26, 41 (Marc. 14, 38) in Betracht: „das πνεῦμα ist bereitwillig, aber die σάρξ ist schwach". Man pflegt in der Regel πνεῦμα und σάρξ an dieser Stelle als Geist und Fleisch in blos anthropologischem Sinne zu deuten (vgl. Meyers Comm.): Christus fordere die Jünger auf, zu wachen und zu beten, denn der Geist, d. i. „das Princip des höheren ethischen Lebens", sei zwar bereitwillig, treu zu bleiben, das schwache Fleisch aber, d. i. „das Princip der niederen Natur", bedürfe der Stärkung, um nicht der Anfechtung zu erliegen. Kaum wird man hier nun unter dem schwachen Fleische die geringen Körperkräfte im eigentlichen Sinne verstehen wollen, welche bei den Jüngern nicht ausreichten, dem guten Willen des Geistes zu entsprechen; deshalb ist man darauf angewiesen, der σάρξ als der materiellen Naturseite der Menschen eine Bedeutung beizulegen, welche man aus den paulinischen Briefen entlehnen zu können glaubt, daß sie

nämlich das Princip der sittlichen Schwäche, der Sitz der Sünde sei. Wir für unser Theil wagen diesen Schritt nicht sogleich, sondern machen unserm oben ausgesprochenen Vorsatze zufolge vorher den Versuch, die Stelle im Zusammenhange mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauche zu erklären. Da nun die rein anthropologische Deutung von σάρξ und πνεῦμα auf den Leib und den Lebensgeist keinen verständlichen Sinn zu liefern scheint, so sind wir unmittelbar aufgefordert, die beiden Begriffe ihrer religiösen Bedeutung gemäß aufzufassen. Und so erhalten wir in der That einen sehr passenden Sinn: Jesus fordert die Jünger auf, zu der ihnen bevorstehenden Anfechtung, d. h. zu der Versuchung, ihrem Meister untreu zu werden, sich durch wachsames Gebet vorzubereiten; solches Gebet kann selbstverständlich nur den Zweck haben, von Gott die Kraft und Unterstützung im Kampfe zu erbitten, welche man selbst nicht besitzt; deshalb begründet Jesus seine Aufforderung dadurch, daß er hinzufügt, nur der Geist, also die Gotteskraft, welche im Gebete erfleht werden soll, verleihe die Bereitwilligkeit, auf welche es ankomme, während das Fleisch, d. i. das Geschöpf, sofern es von Gott unterschieden und auf sich selbst angewiesen ist, absolut schwach sei und demnach jener Versuchung erliegen müsse.

Von sehr hervorragender Bedeutung ist ferner der Begriff der σάρξ in dem Evangelium und den Episteln, welche uns unter dem Namen des Johannes überliefert sind. Zunächst wird die σάρξ in besonders markirter Weise an Christus hervorgehoben; gleich der Prolog des Evangeliums gipfelt ja in dem Satze (Cap. 1, 14): „der Logos wurde σάρξ". Wir sind in der glücklichen Lage, hier alle Erörterungen über den Logosbegriff, ob er hellenistischen Ursprungs sei, ob er in den vorhergehenden Versen des Prologs ein persönlich präexistirendes Wesen bezeichne, oder nicht, ganz bei Seite lassen zu können. Für unsere Untersuchung genügt es, festzustellen, daß jedenfalls in V. 14 der Logos dasjenige vollkommen göttliche Offenbarungsprincip bedeutet, welches in dem Menschen Jesus zur persönlichen Erscheinung gelangte. Wenn es nun heißt, daß diese absolut göttliche Offenbarung Mensch wurde, und der Begriff Mensch absichtlich durch σάρξ ausgedrückt wird, d. h. durch ein Wort, welches den Menschen subsumirt

unter die allgemeinere Klasse der irdischen Kreaturen, die als solche in absolutem Abstande von Gott sich befinden, so ist damit eine große Paradoxie über den Werth Jesu im Verhältniß zu seiner Erscheinung ausgesagt. Die richtige Lösung dieser Paradoxie ist bereits im folgenden Verse enthalten, welcher besagt, daß für die Augen der gläubigen Jünger die Erscheinung dieses Menschen Jesus insofern völlig seinem göttlichen Werthe entsprochen habe, als sie voll gewesen sei von der Gnade und sittlichen Wahrheit, welche nach dem Alten Testamente die beiden Grundmerkmale des sich offenbarenden Heilsgottes bilden (vgl. Ex. 34, 6. Ps. 86, 15). Die gleiche Paradoxie aber, deren Lösung, wie sie von der gläubigen Jüngergemeinde vollzogen wird, der Evangelist hier in seinem Prolog bereits vorweggenommen hat, liegt als noch ungelöstes Problem der gewaltigen Conflictsrede (Cap. 6) zu Grunde, welche den vollständigen Bruch Jesu mit den ungläubigen Juden zur Folge hat und welche, nach dem Berichte des Evangelisten, auch eine erste große Ausscheidung bisheriger Anhänger Jesu aus seiner Gemeinde herbeiführt (Cap. 6, 66). Jesus tritt hier auf mit dem uneingeschränkten Anspruche auf Anerkennung absolut göttlichen Werthes seiner Persönlichkeit und seines Berufswerkes (Cap. 6, 32—40); der Einwand der Juden ist, daß seine Erscheinung, deren Kreatürlichkeit sich nachweisen lasse, die Möglichkeit solchen göttlichen Werthes widerlege (V. 41 f.); Jesus aber steigert darauf seine frühere Behauptung nur um so mehr (V. 43 ff.), und weit entfernt, die ihm vorgehaltene Kreatürlichkeit seines natürlichen Wesens zu leugnen, betont er nun gerade selbst in schroffster Weise seine Geschöpflichkeit, um *trotzdem* seinen Anspruch auf absolute Göttlichkeit aufrecht zu halten. Dies ist der Sinn, welchen ich in dem Abschnitte V. 48—58 finden möchte. Ob der Evangelist hier bewußt oder unbewußt eine Anspielung auf das Abendmahl oder gar einen Ersatz für den Bericht von dessen Einsetzung hat geben wollen, wissen wir nicht, und es ist ein unfruchtbares Unternehmen, sich darüber in Muthmaßungen zu ergehen. Dagegen ist es eine unbedingte hermeneutische Forderung, daß wir die Worte Jesu in erster Linie so zu verstehen suchen, daß sie nicht nur überhaupt irgendwelche große Gedanken enthalten, sondern daß sie solche Gedanken enthalten, welche den

gegebenen Verhältnissen entsprechen, d. h. hier also, welche Bezug nehmen und Antwort geben auf die murrende Einrede, welche die Juden gegen seine Behauptung erhoben haben. Hat diese Einrede darin bestanden, daß seine Abkunft von irdischen Eltern, also der menschliche Ursprung und Werth seines physischen Seins, als Argument gegen seinen göttlichen Ursprung und Werth geltend gemacht wird; haben wir demgemäß zu erwarten, daß Jesus in seiner Entgegnung dieses sein menschliches Sein, seine Kreatürlichkeit, berücksichtigen werde; finden wir dann wirklich, daß „Fleisch und Blut" Jesu Gegenstand dieser fortgesetzten Rede sind: so ist es durchaus geboten, zunächst alle Erinnerungen an ähnlich lautende Zusammenstellungen von σῶμα und αἷμα beim Abendmahle beiseit zu lassen, und hier σάρξ und αἷμα in dem synekdochischen Sinne aufzufassen, welcher uns bereits oben (Matth. 16, 17) entgegengetreten ist. „Mein Fleisch und mein Blut" im Munde Jesu, womit das einfachere „mein Fleisch" abwechselt, bedeutet hier also soviel wie: „ich selbst, sofern ich geschöpflicher Mensch bin und als solcher in einem absoluten Abstande von Gott mich befinde". Diese seine σάρξ thut seiner behaupteten Gottheit sowenig Eintrag, daß vielmehr nur wer die erstere unbedingt und in vollstem Umfang anerkennt und in ihr keinerlei Widerspruch gegen die letztere findet, fähig ist, die absolute Gottesoffenbarung Christi zu verstehen und Antheil zu nehmen an den Heilsgütern dieser Offenbarung*). Die Ausdrücke Essen und Trinken sind dann bildliche Bezeichnung dieser vollständigen Auf- und Annahme der kreatürlichen Erscheinung Christi, und zwar leicht erklärt durch die concrete synekdochische Benennung der letzteren. Durch diese Entgegnung hat Jesus die Paradoxie zunächst nur verschärft ausgesprochen, ihre Lösung aber fügt er unmittelbar darauf hinzu, als er sieht, daß auch seine Jünger an ihrer Schroffheit Anlaß zum Unglauben nehmen (V. 60 ff.): „der Gottesgeist ist die Lebens-

*) Es möge noch besonders hervorgehoben werden, daß in V. 51 die Worte ἣν ἐγὼ δώσω hinter ἡ σάρξ μου ἐστίν in den besten Handschriften fehlen; dieselben veranlassen nur zu leicht die Meinung, als handele es sich in der ganzen Stelle um die Dahingabe des körperlichen Lebens Jesu im Tode, während hiervon gar nicht die Rede ist.

kraft, an der σάρξ ist nichts gelegen; die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Gottesgeist und Leben." An der σάρξ liegt nichts, sie kann der Gottheit weder nützen noch schaden, weil die Gottheit auf einem ganz anderen Gebiete liegt, ganz anderer Art ist, wie die σάρξ; diese bezieht sich auf das Sein, auf die physische Beschaffenheit, jene ist als πνεῦμα eine Kraft, welche sich auf die Berufsthätigkeit Jesu bezieht und aus ihr erkannt wird. Bestände seine Gottheit in einer besonderen Seinsweise, so würde sie in Conflikt gerathen mit seiner Menschheit; wer daher auch nur die Möglichkeit eines solchen Conflikes annimmt, also etwa an der σάρξ Christi irgend welche Einschränkungen machen zu müssen glaubt zu Gunsten der Gottheit, oder umgekehrt, der hat überhaupt kein Verständniß für den absoluten und nicht blos abgestuften Unterschied seiner Gottheit und Menschheit. Der gleiche Gedankenzusammenhang kehrt wieder am Ende von Cap. 7 und am Beginne von Cap. 8 (V. 12 ff.). Jesus wirft den Pharisäern vor, daß sie κατὰ σάρκα urtheilen (Cap. 8, 15) und deshalb kein Verständniß für ihn erreichen können. Denn auch hier haben sie seinen Anspruch auf Gottheit widerlegen zu können gemeint durch den Hinweis darauf, daß seine menschlichen Verhältnisse nicht den Anforderungen entsprechen, welche sie an den verheißenen Messias stellen (Cap. 7, 41 ff.), und daß ihm die äußere Beglaubigung fehle (Cap. 8, 13); sie wollen eben keine Gottheit anerkennen, ohne alle möglichen physischen und äußeren Garantieen für dieselbe zu haben. Aber mit Recht weist Jesus dies ganze Urtheilsverfahren als ein sarkisches zurück. Die Gottheit, von welcher er redet, ist durchaus incommensurabel gegen jedwede physische Seinsweise; wenn man sie als eine solche physische oder metaphysische Größe behandelt, welche mit einer rein menschlichen Seinsweise in Widerspruch stehen könnte, so hat man sie selbst auf gleiche Linie mit dieser gestellt und beurtheilt das Göttliche nach kreatürlichem Maßstabe. Allen solchen erstrebten physischen Garantieen und äußeren Bezeugungen gegenüber beruft sich Jesus lediglich auf die sittlich-religiöse Ueberzeugung, in welcher er selbst sein göttliches Berufswerk treibt und welche in Anderen unmittelbar durch dieses Berufswerk hervorgebracht wird (V. 16—19). In seinem Wirken offenbart sich die ganze Fülle

seiner Gottheit, und zu dieser richtig aufgefaßten Gottheit steht seine σάρξ so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr das nothwendige Offenbarungsmittel derselben wird.

Derselbe Gedanke von der völligen Incommensurabilität zwischen der Gotteskraft und der σάρξ liegt zwei weiteren Stellen des johanneischen Evangeliums zu Grunde (Cap. 1, 13 und 3, 5 f.), wo es sich nun aber nicht mehr darum handelt, daß in Jesus, sondern darum, daß in der gläubigen Gemeinde die Offenbarungswirkung Gottes ganz unabhängig ist von dem kreatürlichen Sein. An der ersteren Stelle im Prologe spricht der Evangelist aus, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes selbst eine Offenbarungswirkung Gottes ist; diese Werthschätzung des Glaubens bezeichnet er dadurch, daß er sagt, der Glaubende sei als solcher nicht irdischer, sondern göttlicher Herkunft; denn die göttliche Herkunft bedeutet überall in unserm Evangelium, gemäß alttestamentlicher Anschauungsweise *), die göttliche Werthschätzung einer Sache oder Person. Die irdische Herkunft wird hier im Gegensatze zur Herkunft aus Gott dreifach als solche bezeichnet, welche „nicht aus Blut und nicht aus Kreaturwillen und nicht aus Manneswillen" stammt. Die Steigerung des Ausdruckes ist unverkennbar: zuerst wird die rein sinnliche, dann die allgemein geschöpfliche, darauf die speciell menschliche Zeugung geleugnet. Der Sinn dieser Worte kommt noch deutlicher zur Ausprägung in der zweiten Stelle, welche sich im Gespräche mit Nikodemus findet. Jesus hat im Beginne des Gesprächs eine Neugeburt als Bedingung zum Eintritt in das Gottesreich bezeichnet (Cap. 3, 3); Nikodemus entgegnet, daß eine derartige Neugeburt wohl nur möglich wäre, wenn der Mensch auch sein natürliches Leben durchaus von Neuem beginnen würde (V. 4); er meint also, daß das neue Leben, welches Jesus fordere, nothwendig irgendwie an physische Bedingungen geknüpft sei. Dem erwidert Jesus, daß die Neugeburt aus dem Gottesgeiste, von welcher er rede, absolut unabhängig sei von einer physischen Neugeburt: aus dem natürlichen Zusammenhang kreatürlicher Fortpflanzung entstehe immer nur wieder Kreatur (V. 6), nie die Geisteskraft, welche

*) Vgl. oben S. 26 f.

rein göttlicher Art sei und welche, dem Winde vergleichbar, in ihren Wirkungen zwar innerhalb der kreatürlichen Welt sich offenbare, in ihrem Ursprung aber nimmermehr aus geschöpflichen Bedingungen und Voraussetzungen sich erklären lasse (V. 7 u. 8). Nikodemus ist mit dieser Auskunft noch nicht gleich zufrieden: er kann die Möglichkeit einer solchen, von allen natürlichen Bedingungen unabhängigen Gotteswirkung nicht einsehen und fragt, wie diese Neugeburt denn eigentlich vollzogen werde (V. 9); da erklärt ihm Jesus, daß solche Gotteswirkung nicht als möglich nachgewiesen, sondern als wirklich erfahren werden müsse (V. 11).

In diesem Zusammenhange möchte ich auch die Stelle Joh. 4, 24 berücksichtigen, welche sachlich in engstem Anschluß an die bisher besprochenen johanneischen Aussprüche steht, wenngleich in ihr nur der Begriff πνεῦμα, nicht auch das Wort σάρξ vorkommt. Wie wir in unsern vorigen Erörterungen zuerst gesehen haben, daß vom Evangelisten die Gottesoffenbarung in Christus πνεῦμα genannt wird, um sie als göttliche Kraftwirkung zu bezeichnen im Unterschied von allem physischen Sein*), wie wir dann ferner gesehen haben, daß auch die Gottesoffenbarung in den Gläubigen πνεῦμα genannt wird, um sie als göttliche Kraftwirkung zu unterscheiden von dem Gesammtbestande ihres kreatür-

*) Der gleiche Gedanke liegt auch den Worten Jesu Joh. 14, 6 zu Grunde: „Ich bin der Weg: sowohl die sittliche Wahrheit, als auch das Leben; Niemand kommt zum Vater außer durch mich." Daß die drei Begriffe: Weg, Wahrheit, Leben, nicht coordinirt sind, sondern die beiden letzteren Apposition zum ersteren, ist aus dem Zusammenhang deutlich; Thomas hat gefragt nach dem Wege zu Gott; Christus sagt in seiner Antwort, 1) daß er selbst der Weg ist, 2) inwiefern er dieser Weg ist, 3) daß er der einzige Weg ist. Er ist der Weg zu Gott, als dem Vater, weil er die absolute Offenbarung Gottes des Vaters ist. Die beiden Begriffe ἀλήθεια und ζωή an dieser Stelle sind inhaltlich ganz identisch mit den Begriffen πνεῦμα und ἀλήθεια in Joh. 4, 24; denn πνεῦμα und ζωή correspondiren mit einander (vgl. Cap. 6, 63), indem sie beide die göttliche Kraftwirkung bezeichnen. Die Begriffe ζωή (πνεῦμα) und ἀλήθεια sind an diesen beiden Stellen nach hebraisirender Sprachweise einander coordinirt, während sie anderwärts von demselben Verfasser zum einen Begriffe: πνεῦμα τῆς ἀληθείας verbunden werden (Cap. 14, 17; 15, 26; 16, 13).

lichen Seins, so wird an dieser neuen Stelle Gott überhaupt als πνεῦμα bezeichnet, und zwar gerade in Correlation zu dem πνεῦμα, welches in den Gläubigen die vollkommene Gottesverehrung hervorbringt. Denn dies ist jedenfalls die allgemeine Bedeutung und Absicht der Worte Jesu, daß eine Congruenz stattfinden müsse zwischen dem Objekte der Gottesverehrung und der Gottesverehrung selbst. Nun pflegt man das Urtheil: „Gott ist πνεῦμα" als willkommenen locus classicus zu behandeln für eine Definition des metaphysischen Seins Gottes; es gelingt dies aber, wie mir scheinen will, nur so, daß man entweder in dem zweiten Satzgliede: „die Gottesverehrer müssen Gott in πνεῦμα und sittlicher Wahrheit verehren" den Begriff πνεῦμα anders auffaßt, als die Analogie aller übrigen johanneischen Stellen zuläßt, oder so, daß man, mit dem Gleichlaut der Worte sich begnügend, die beabsichtigte begriffliche Correspondenz zwischen der Gottesverehrung und ihrem Objekte überhaupt nicht erreicht. Unter der Gottesverehrung im πνεῦμα dürfen wir nicht eine Gottesverehrung verstehen, welche mit dem Geiste geschieht im Gegensatz zu einer solchen, welche mit dem Körper geschieht, sondern nur eine solche, welche in Gotteskraft geschieht im Gegensatz zu einer solchen, welche aus blos kreatürlichen Antrieben und Kräften hervorgeht. Denn diesen Gedanken haben wir überall in den johanneischen Schriften gefunden, daß die vollkommene christliche Gotteserkenntniß und demgemäß auch Gottesverehrung selbst ein Produkt göttlicher Offenbarung ist. Dem entsprechend kann dann aber auch das πνεῦμα im ersten Satzgliede nicht besagen, daß Gott ein Geistwesen sei im Unterschied von einem Körperwesen, sondern es muß bedeuten, daß Gott, sofern er für die Gläubigen Gegenstand der Anbetung ist, als eine sich offenbarende Geisteswirkung in Betracht kommt. Diese Worte zu einer Definition des metaphysischen Wesens Gottes auszudeuten, ist also ebensowenig gestattet, wie es möglich ist, den anderen Ausspruch 1 Joh. 4, 8 u. 16: „Gott ist Liebe" so zu verstehen, daß die Liebe das metaphysische Wesen Gottes bezeichnete. Beide Stellen sind durchaus einander analog: hier heißt es, daß das christliche Handeln in Liebe bestehen muß, weil der in Christo offenbar gewordene Gott Liebe ist; dort heißt es, daß die christ-

liche Gottesverehrung in göttlicher Geisteskraft geschehen muß, weil der in Christo offenbar gewordene Gott Geisteskraft ist.

Aus den johanneischen Briefen bleiben uns noch die drei Stellen: 1 Joh. 2, 16; 4, 2 f. 2 Joh. 7 zur Besprechung übrig. Die beiden letzteren, welche das Bekenntniß fordern, Jesus Christus sei ἐν σαρκί gekommen, stehen in deutlicher Anlehnung an Joh. 1, 14, und bedürfen deshalb hier keiner weiteren Erläuterung; ihr Sinn ist nicht, daß Christus einen Körper gehabt habe, sondern daß er geschöpflicher Mensch gewesen sei. Zweifelhafter ist die erste der genannten Stellen, welche allerdings beim ersten Anblick den Eindruck macht, als wäre die Begierde des Fleisches ganz coordinirt der Begierde der Augen und der Hoffahrt des Lebens, und als wären diese drei Begriffe die nähere Bezeichnung dessen, „was im κόσμος ist". Bei dieser Auffassung würde unter der Begierde des Fleisches zunächst die sinnliche Begierde zu verstehen sein; da nun aber diese im Allgemeinen ganz enthalten ist in dem folgenden Ausdruck: „Begierde der Augen", welcher nicht nur die Lust am Sehen einer Sache, sondern zugleich die Lust nach Besitz und Genuß derselben bezeichnet (vgl. Jes. 33, 15), so wäre die Fleischeslust wohl auf das engere Gebiet der geschlechtlichen Begierden einzuschränken. Das Wort σάρξ wäre hier also in einem Sinne aufzufassen, welchen wir sonst nur im Judas- und zweiten Petrusbriefe fanden. Die Unwahrscheinlichkeit, die hierin liegt, wird dadurch verstärkt, daß die Verwendung des Wortes σάρξ in rein anthropologischer Bedeutung als Fleisch oder Leib, wie wir dieselbe sonst öfter im Neuen Testamente fanden, innerhalb der johanneischen Schriften an keiner anderen Stelle vorkommt. Demzufolge dünkt es mir wahrscheinlicher, auch an unserer Stelle die σάρξ in der religiösen Bedeutung als Kreatur im Gegensatz zu Gott aufzufassen und den Ausdruck: „Begierde der Kreatur" als den übergeordneten Begriff zu betrachten, hinter welchem die Theilung der anderen beiden zu subsumirenden Begriffe ebenso eintritt, wie an der Stelle Joh. 14, 6. Wie in dem folgenden V. 17 der κόσμος und seine Begierde einander coordinirt sind, so würde auch in unserem Verse die „Begierde der σάρξ" coordinirte Erläuterung sein zu dem vorangegangenen Begriffe: „Alles, was im κόσμος ist"; κόσμος und σάρξ ver-

halten sich hierbei zu einander gerade ebenso wie in unserem Sprachgebrauch die „Kreatur" im Allgemeinen, d. i. der Gesammtumfang des Geschaffenen, sich zu den „Kreaturen", d. i. zu den einzelnen Geschöpfen, verhält.

Aus dem ersten Petrusbriefe kommt für uns zuerst die Stelle Cap. 3, 18 in Betracht. Von Christus werden zwei entgegengesetzte Aussagen gemacht: er sei getödtet und er sei lebendig gemacht; der hierin liegende Widerspruch löst sich dadurch, daß Christus in verschiedenen Beziehungen Subjekt beider Erfahrungen ist, nämlich das eine Mal σαρκί und das andere Mal πνεύματι. Es fragt sich, wie diese beiden näheren Bestimmungen zu verstehen sind. Da die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in allen alt- und neutestamentlichen Stellen, an welchen wir bisher sie mit einander verbunden sahen, nicht in ihrem anthropologischen, sondern in ihrem religiösen Sinne gebraucht waren, so werden wir auch hier vermuthen dürfen, daß die Entgegensetzung beider in letzterem Sinne gemeint sei. Der Verfasser will nicht unterscheiden, was zur körperlichen und was zur geistigen Natur Jesu gehört habe, sondern er will unterscheiden, was in Jesus geschöpflichen und was in ihm göttlichen Wesens und Ursprungs gewesen sei. Christus ist gestorben, sofern er zur Kreatur gehörte, er ist lebendig gemacht, d. h. auferweckt, sofern er zu Gott gehörte. Der Gesammtumfang dessen, was in Jesus während seines irdischen Lebens Gotteswirkung war, ist das hier genannte πνεῦμα; dazu wird wohl nicht nur die transcendentale prophetische Berufsbegabung zu rechnen sein, wie sie Jesu als πνεῦμα in der Taufe zugeeignet wurde, sondern vielleicht auch der Lebensgeist, welcher der alttestamentlichen Anschauung gemäß als unmittelbare Gotteskraft gelten kann; aber dieser Lebensgeist kommt dann eben nicht in Betracht, sofern er einen Gegensatz zum Körper bildet, sondern nur sofern er einen Gegensatz zum Kreatürlichen, Nichtgöttlichen bildet.

Der Verfasser kommt, entsprechend der ganz lockeren Gedankenverknüpfung, welche wir durchweg in seinem Briefe finden, jetzt zunächst, vielleicht in Anlaß des gebrauchten Wortes πνεῦμα, auf die πνεύματα zu sprechen, d. i. auf die abgeschiedenen Geistwesen aus der noachischen Zeit, und läßt sich darauf durch die Sintfluth an

deren Antitypus, die christliche Taufe, erinnern. Dann nimmt er aber mit dem οὖν am Beginne von Cap. 4 den unterbrochenen Gedankenzusammenhang von Cap. 3, 17 f. wieder auf. Dort hatte er die Ermahnung gegeben, daß die Christen sich, wenn es Gottes Wille wäre, auch unverdienten Leiden unterziehen sollten, und hatte diese Ermahnung durch den Hinweis auf Christi Leiden bekräftigt; hier spricht er nun zurückgreifend dieselben Gedanken in umgekehrter Reihenfolge aus: wie Christus, sofern er σάρξ war, Leiden erfahren habe, so sollten auch die Christen dieselbe Sinnesart sich aneignen, und zwar weil Einer, der an der σάρξ Leiden erfahren habe, von der Sünde abgelassen habe. Dieser letzte begründende Satz ist scheinbar ganz allgemein, gilt aber thatsächlich nur von einem solchen Leidenden, welcher nach Cap. 3, 17 beim Guthandeln und nicht beim Bösehandeln leidet, welcher also nach Cap. 3, 18 und 4, 1a die Gesinnung Christi beim Leiden hat. Diese Beschränkung ist schon genügend angedeutet durch die Hinzufügung jenes: ἐν σαρκί, welches offenbar der σάρξ correspondirt, in Bezug auf welche Christus gelitten hat. Denn diese σάρξ Christi ist, wie wir oben gesehen haben, seine geschöpfliche Natur im Unterschiede von seinem göttlichen Wesensbestande; leiden also die Christen ebenfalls ἐν σαρκί, d. h. in Bezug auf ihr blos geschöpflich-vergängliches Dasein, so ist dabei das Vorhandensein eines im Gegensatz zu dieser σάρξ stehenden göttlichen Wesensbestandes vorausgesetzt. Zu derartigen Leiden, welche die Christen ἐν σαρκί erfahren, gehören demnach nicht nur körperliche oder andere äußerliche Leiden, sondern überhaupt alle Beeinträchtigungen, welche irgendwie den Bestand des menschlich-geschöpflichen Daseins treffen, also auch alle Arten erfahrener Lieblosigkeit, Haß, Undankbarkeit u. s. w.; den Gegensatz zu diesen sarkischen Leiden würden solche Anfechtungen und Versuchungen bilden, welche eine direkte Beeinträchtigung des göttlichen Heilsbesitzes zur Folge hätten. Diese Auffassung der σάρξ wird nun bestätigt durch die folgenden Worte in V. 2, welche angeben, inwiefern geschöpfliche Leiden, welche die Christen in Rücksicht ihres kreatürlichen Daseins erfahren, ein Aufhören der Sünde bewirken. Die Leiden haben nämlich den Erfolg, daß die Christen nicht mehr menschlichen Begierden gemäß, sondern dem Willen Gottes gemäß

ihr Leben führen. Dieser Gedanke hat einen logisch strengenten Sinn nur dann, wenn die erfahrenen Leiden und die in Folge davon herabgestimmten Begierden einer und derselben Sphäre angehören; denn es ließe sich durchaus nicht einsehen, wie die Erfahrung bestimmter Uebel und Leiden das Aufhören von solchen Begierden bewirken sollte, welche auf ganz andersartige Dinge und Verhältnisse Bezug haben. Da nun an unserer Stelle ausdrücklich die Begierden als allgemein menschliche charakterisirt werden *), und zwar, wie besonders hinzugefügt wird, im Gegensatze gegen die Befolgung des göttlichen Willens, so ist es klar, daß auch die vorangegangenen Leiden sich auf das menschliche Dasein im Allgemeinen, und zwar im Gegensatze gegen irgend einen göttlichen Wesensbestand, beziehen müssen, nicht aber auf die körperliche Natur im anthropologischen Gegensatze zur geistigen. Ist hiermit unsere Auffassung des ἐν σαρκί in V. 1 gerechtfertigt, so liegt darin zugleich eine Probe für die Richtigkeit unserer Deutung der zweimal vorher erwähnten σάρξ Christi in Cap. 4, 1 und 3, 18, weil alle diese Ausdrücke ja unmittelbar auf einander Bezug nehmen **). Die σάρξ in diesem Sinne, als

*) Ich möchte hier nicht verhehlen, daß ich lange schwankend gewesen bin, ob nicht die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι, Cap. 2, 11, ebenso zu verstehen seien, wie die ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων an unserer Stelle. Ich glaubte aber diese Ansicht doch nicht beibehalten zu dürfen, theils weil sich an jener Stelle keine deutliche Entgegensetzung gegen Gott erkennen läßt, theils weil die Analogie mit Jac. 4, 1 eine Auffassung in dem oben (S. 58 f.) angegebenen Sinne wahrscheinlicher macht. Immerhin möchte aber wohl die Möglichkeit einer Deutung der Stelle in dem anderen Sinne nicht ganz ausgeschlossen sein.

**) Es könnte zunächst allerdings auffallend scheinen, daß zwischen Cap. 3, 18 und 4, 1 f. (wo beide Male die σάρξ in demselben Sinne zu nehmen ist, und zwar mit deutlicher Rückbeziehung der einen Stelle auf die andere) in Cap. 3, 21 die σάρξ plötzlich einen anderen, nur die sinnliche, äußere Naturseite des Menschen bezeichnenden Sinn haben soll. Hier ist aber 1) zu bemerken, daß der ganze Abschnitt Cap. 3, 19—22 durchaus den Charakter einer parenthetischen Episode trägt, welche in garkeinem sachlichen Zusammenhang mit den vorangehenden und folgenden Versen steht, und 2) daß wir, wie schon bemerkt, nicht eine wirkliche Begriffsverschiedenheit der σάρξ in beiden Fällen annehmen dürfen, sondern nur eine Gebrauchsverschiedenheit. Der Begriff der σάρξ an sich bleibt ganz unverändert, die jedesmalige Verschiedenheit der Bedeutung richtet sich nur nach dem gegensätzlichen

Objekt der kreatürlichen Leiden und als Subjekt der kreatürlichen Begierden, tritt nun am Schlusse von Cap. 4. 2 noch einmal hervor: da die passiven Leidenserfahrungen am kreatürlich-menschlichen Leben die aktive Bethätigung desselben in Begierden aufheben, so ist der Christ eben durch seine Leiden geschickt gemacht, auch ἐν σαρκί, d. i. solange er ein geschöpflich-irdisches Dasein führt, in seinem Willen sich Gott unterzuordnen.

Die aus dem Petrusbriefe noch übrig bleibende Stelle Cap. 4, 6 ist der besprochenen Stelle Cap. 3, 18 formell ganz gleichartig: was dort von Christus, wird hier von den Gestorbenen gesagt *). Die beiden äußerlich coordinirten Aussagen, welche über die letzteren gemacht werden, daß sie gerichtet seien und daß sie leben, sind inhaltlich, wie schon der Wechsel der Tempora anzeigt, einander subordinirt: die erstere bezeichnet einen einmaligen Vorgang, die zweite aber einen dauernden Zustand, welcher trotz jenes Vorganges eingetreten ist. Mit dem Gerichte, welches die Todten getroffen hat, ist weder ein Gericht vor, noch ein Gericht nach dem Tode gemeint, sondern eben der Tod selbst; trotz dieses Todes bleiben diejenigen, an welchen die Verkündigung des Evangeliums ihre Absicht erreicht, im Leben. Auch hier wird nun aber besonders hinzugefügt, daß die Todten von der doppelten Erfahrung des Todes und des Lebens in zwei verschiedenen Beziehungen, nämlich σαρκί und πνεύματι, getroffen werden; daß diese gegenübergestellten Begriffe vom religiösen und nicht vom anthropologischen Gesichtspunkte aus zu verstehen seien, wird noch besonders betont durch die Hinzufügung der weiteren Bestimmungen: κατὰ ἀνθρώπους und κατὰ θεόν. Beide Begriffspaare sind zwar nicht tautologisch: das letztere (κατὰ ἀνθρ. — κατὰ θεόν) giebt die

Begriffe, der ihr gegenübergestellt wird; ist dieser entgegengesetzte Begriff in Cap. 3, 18 und 4, 1 f. das göttliche πνεῦμα oder Gott selbst, in Cap. 3, 21 aber die in der καρδία wohnende συνείδησις, so ist damit genugsam angedeutet, nach welchem synekdochischen Gebrauche die σάρξ in dem einen und in dem anderen Falle verstanden werden soll.

*) Die vielerörterte und sehr verschieden beantwortete Frage, wer die hier genannten νεκροί seien und wann ihnen das Evangelium verkündet sei, ob vor oder ob nach ihrem Tode, liegt außerhalb des Kreises unserer Untersuchung.

allgemeine Regel oder Analogie an, gemäß welcher die in den Verben bezeichneten Vorgänge vollzogen werden, das erstere (*σαρκί — πνεύματι*) giebt die besondere Rücksicht an, nach welcher die einzelnen *νεκροί* unter die eine und die andere Regel subsumirt werden. Also: „sie sind [im Tode] gerichtet worden gemäß menschlichem Schicksal, sofern sie Kreaturen waren, sie leben aber gemäß göttlicher Natur, sofern sie Gottesgeist haben". Diesen Gegensatz religiöser Betrachtungsweise zwischen kreatürlichem Wesen und Gottesgeist dürfen wir nun durchaus nicht vermischen mit dem ganz andersartigen anthropologischen Gegensatze von Körper und Geist oder Seele. Zu der *σάρξ*, welche dem Todesgericht anheimfällt, gehören ohne Zweifel auch die *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι* (V. 2), welche mit in den Körper einzurechnen wir gar keine Veranlassung haben; andererseits haben wir schon früher darauf hingewiesen, daß auch bei Petrus gerade die *ψυχαί* Gegenstand der Heiligung und des zukünftigen Heils sind (Cap. 1, 9. 22; 2, 11. 25). Die Trennung zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* fällt also keineswegs mit der Trennung von Körper und Seele zusammen, sondern muß sich auch innerhalb der *ψυχή* vollziehen, wo dasjenige, was rein menschlich, kreatürlich ist, ausgeschieden wird von dem, was göttlich ist und das Heil erwirbt.

Wir wenden uns jetzt endlich zum Hebräerbriefe, wo eine Anzahl von Stellen ganz in Analogie zu den bisher besprochenen steht. Es kommt hier zuerst Cap. 2, 14 in Betracht, wo der Verfasser nachweisen will, daß Christus die Frommen aus der Teufelsknechtschaft hat erlösen können, weil er ihr Familienoberhaupt war, wie dies zunächst aus einer Reihe alttestamentlicher Citate nachgewiesen wird (V. 11—13) und dann daraus, daß Christus Antheil gehabt hat an der Natur der Frommen, welche als *αἷμα καὶ σάρξ* bezeichnet wird. Nach Analogie von Sir. 14, 18; 17, 31. Matth. 16, 17. Joh. 6, 53 ff. haben wir diese beiden Begriffe nicht so aufzufassen, daß sie blos die sinnenfällige, körperliche Naturseite, sondern so, daß sie die gesammte kreatürliche Beschaffenheit des Menschen repräsentiren und bezeichnen; nur so wird auch der Zweck des Verfassers erreicht, die vollständige Gleichheit zwischen Christus als Familienoberhaupt und den Frommen als seinen Familiengliedern aufzuzeigen.

Derselbe Gedanke, daß Christus ganz irdisches Geschöpf gewesen sei, kommt ferner Cap. 5, 7 und 10, 20 zum Ausdruck, wo sein gesammtes irdisches Leben als σάρξ, „Geschöpfsein", bezeichnet wird. Dem entspricht die weitere Stelle Cap. 12, 9, wo die gleiche Bezeichnung für den Gesammtbestand des geschöpflichen Lebens der Christen angewendet wird; denn den πατέρες τῆς σαρκός, d. i. den irdischen Vätern, von denen das ganze vergängliche, kreatürliche Dasein abstammt und welchen die menschliche Erziehung zukommt, wird hier ausdrücklich Gott gegenübergestellt als πατὴρ τῶν πνευμάτων*), d. i. als der Ursprung aller göttlichen Gaben und Kräfte in den Gläubigen, der deshalb auch die Entwicklung derselben mittelst strafender Erziehung sich angelegen sein läßt**). Zuletzt möge hier noch die Stelle Cap. 7, 16 Erwähnung finden, wo es heißt, daß Christus „nicht gemäß der Gesetzesordnung einer ἐντολὴ σαρκίνη, sondern gemäß einer Kraft unauflöslichen Lebens" zum Hohenpriester nach Analogie Melchisedeks eingesetzt sei. Das Adjektivum σάρκινος ist wohl zu unterscheiden von der ähnlich lautenden Form σαρκικός; letzteres Wort wird gebraucht von einer Person oder Sache, bei welcher σάρξ irgendwie als Eigenschaft in Betracht kommt, wobei das Vorhandensein beliebig vieler anderer Eigenschaften nicht ausgeschlossen ist; ersteres Wort dagegen wird gebraucht, wo σάρξ den vollständigen Inhalt der betreffenden Person oder Sache ausfüllt. Was die σάρξ selbst bedeutet, welche dort accidentell ist und hier substantiell, ist natürlich eine zweite und ganz unabhängige Frage. Eine ἐντολὴ σαρκίνη ist demgemäß ein solches Gebot, welches σάρξ, und nichts weiter, zum Inhalt hat; in Verbindung mit dem Verbalsubstantivum aber be-

*) Die Pluralform τῶν πνευμάτων an dieser Stelle ist nachgeahmt dem Plural הָרוּחוֹת: Num. 16, 22; 27, 16; vgl. Apoc. 22, 6.

**) Allen diesen Stellen des Hebräerbriefes ist gemeinsam, daß die σάρξ, obwohl sie den Gesammtumfang des kreatürlich-menschlichen Daseins befaßt, doch nur als ein Theil der betreffenden Subjekte, Christi oder der Christen, vorgestellt wird, was durch die Hinzufügung des genitivischen Personalpronomens ausgedrückt wird; zugleich ist dadurch bedingt, daß die σάρξ hier (wie schon verschiedentlich in den besprochenen johanneischen Stellen) nicht die concreten Personen, sondern ihre abstrakte Natur bezeichnet. Wir behalten uns die nähere Erörterung dieses Punktes für eine spätere Besprechung vor.

deutet dieses Adjektivum nicht den Inhalt, aus welchem das Gebot selbst besteht oder gemacht ist, sondern objektiv den Inhalt, welchen es verordnet. Es fragt sich also, was hier unter der σάρξ zu verstehen ist, welche den Inhalt der ἐντολή ausfüllt: dieselbe kann entweder den Umfang der körperlichen Sinnlichkeit bezeichnen, oder aber irdische, vergängliche Kreaturen. Die erstere Auffassung pflegt man so zu begründen, daß die mosaischen Priestergebote äußerlich sinnliche Verhältnisse: Verwandtschaft, levitische Reinheit, körperliche Schwäche u. s. w. zum Inhalt gehabt hätten, während bei Christus die rein geistige und ethische Kraft des πνεῦμα in Betracht komme. Daß für den Verfasser des Briefes allerdings dieser Unterschied zwischen der levitisch-äußerlichen Abzweckung und Wirkung der alttestamentlichen Cultusordnungen und den innerlich-sittlichen Wirkungen des Opfers Christi von großer Bedeutung ist, hatten wir bereits oben bei der Stelle Cap. 9, 13 f. auseinanderzusetzen Gelegenheit. An unserer Stelle aber ist der in seiner Untersuchung ganz systematisch fortschreitende Verfasser noch gar nicht bis zu diesem Gedanken hingelangt; er ist dabei, die persönlichen Prärogativen darzulegen, welche Christus in seiner Eigenschaft als Hoherpriester vor den aaronitischen Hohenpriestern hat, und findet diese zunächst an unserer Stelle darin, daß Christus gemäß dem Vorbilde Melchisedeks ewiger Hoherpriester ist, während die alttestamentlichen Hohenpriester vergänglich waren. Daß es sich nur um diesen Unterschied der Ewigkeit und der Zeitlichkeit, nicht aber um irgend einen anderen Unterschied, des Körperlichen und Geistigen, des levitisch und des sittlich Reinen, handelt, beweist deutlich das begründende und sonst ganz unverständlich werdende Citat in V. 17: „denn er (d. i. Christus) hat das Zeugniß: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“ Ist dies aber die Absicht des Verfassers, auszudrücken, daß Christus als Hoherpriester unvergänglich ist, während die aaronitischen Priester vergänglich waren, so kann für uns kein Zweifel mehr obwalten, daß unter der σάρξ, welche den Inhalt der ἐντολή ausmacht, eben die Priester selbst zu verstehen sind, sofern sie vergängliche Geschöpfe sind. Die alttestamentliche Priesterordnung bezieht sich auf sterbliche Menschen, die neutestamentliche aber auf den unvergänglichen

Gottessohn, welcher in Kraft unauflöslichen Lebens eingesetzt ist. Die Richtigkeit dieser unserer Auffassung wird, wie mir scheint, aufs Schlagendste bewährt durch V. 28, wo die Ausführung dieses Gedankens in folgendem Satze zum Abschluß gebracht wird: „denn das Gesetz setzt Menschen ein zu Hohenpriestern, welche Schwachheit haben, das Wort des Eidschwurs aber, welcher später als das Gesetz erfolgte, den Sohn, welcher in Ewigkeit vollendet ist."

Das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung möchten wir zum Schlusse kurz dahin zusammenfassen, daß die Art der Verwendung der beiden Begriffe σάρξ und πνεῦμα bei den außerpaulinischen Schriftstellern des Neuen Testaments im Allgemeinen ganz dem Gebrauch der Begriffe בָּשָׂר und רוּחַ im Alten Testament entspricht, so daß kein genügender Anlaß vorhanden ist, die fernerliegende Anknüpfung an eine nicht-alttestamentliche Anschauungs- oder Sprachweise zu suchen. Nur an zwei untergeordneten Punkten glaubten wir eine Ueberschreitung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs wahrzunehmen, einmal im Judas- und zweiten Petrusbriefe, wo σάρξ als sündige Sinnlichkeit erscheint, und sodann in denjenigen Stellen, wo πνεῦμα ein concretes nichtirdisches Geistwesen bedeutet. Im Uebrigen fanden wir den Begriff σάρξ in derselben zweifachen Weise synekdochisch verwendet, wie im Alten Testament, nämlich theils in anthropologischer Betrachtungsweise zur Bezeichnung der gesammten körperlichen, sinnlichen Außenseite lebender Wesen, theils in religiöser Betrachtungsweise zur Bezeichnung der lebenden Wesen überhaupt, sofern sie als schwache, vergängliche Geschöpfe im Gegensatz zu Gott stehen, jedoch ohne Nebenbedeutung der Sündhaftigkeit. Eine eigentliche Begriffserweiterung anzunehmen, wonach etwa der Begriff des einfachen Fleisches in den der lebenden Materie überhaupt übergegangen wäre, schien uns nicht erforderlich zu sein; vielmehr zeigte uns die an manchen Stellen vorkommende Hinzufügung des Wortes αἷμα zu σάρξ, und zwar gerade da, wo letzteres Wort in seiner umfassendsten Bedeutung steht, daß dasselbe an sich seinen ursprünglichen Sinn ganz beibehalten habe und nur synekdochisch zur Benennung des umfassenderen Begriffes gebraucht werde. Ebenso

boten sich uns in dem Worte πνεῦμα die gleichen Hauptbedeutungen dar, welche wir in der alttestamentlichen רוּחַ fanden. In erster Linie bezeichnet das Wort eine Kraft; die Annahme irgendwelcher Substanz, an welcher diese Kraft hafte, glaubten wir um so weniger machen zu dürfen, als wir den Begriff vielmehr zuweilen gerade in Gegensatz zu jedweder physischen und metaphysischen Seinsweise gestellt sahen. — Eine besondere Fortentwicklung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs möchte sich wohl nur darin erkennen lassen, daß die beiden Begriffe σάρξ und πνεῦμα im Neuen Testament verhältnißmäßig viel häufiger und prägnanter als im Alten einander gegenübergestellt werden. In diesen Fällen der Gegenüberstellung sehen wir aber stets die religiöse und nicht die anthropologische Betrachtungsweise obwalten.

Drittes Capitel.

Der pauliniſche Sprachgebrauch.

A. Der pauliniſche Sprachgebrauch in Anknüpfung an den helleniſtiſchen.

Indem wir hinübertreten auf das Gebiet des pauliniſchen Sprachgebrauchs, wo ſich mit dem Hauptintereſſe auch die Hauptſchwierigkeit unſerer Unterſuchung concentrirt, möchten wir gleich anfangs dies als unſere vorläufige Aufgabe hinſtellen, daß wir auch im Folgenden, ſoweit es gelingen wird, unſern ſchon im Vorigen unternommenen Verſuch fortſetzen, den zwiſchen dem neuteſtamentlichen und dem altteſtamentlichen Sprachgebrauche beſtehenden Zuſammenhang nachzuweiſen. Wenn wir unſerer bisherigen Erörterung gemäß vielleicht hoffen dürfen, daß in Betreff des außerpauliniſchen Sprachgebrauchs dieſer Verſuch im Weſentlichen nicht erfolglos geblieben iſt, ſo erheben ſich hingegen von vornherein ſehr gewichtige Bedenken gegen den weiteren Verfolg und Erfolg des Verſuchs in Betreff des pauliniſchen Sprachgebrauchs. Eine Reihe namhafter Forſcher auf neuteſtamentlichem Gebiete iſt in jüngerer Zeit, beſonders ſeit der in dieſer Beziehung epochemachenden Unterſuchung Holſten's, auf Grund ſorgfältiger Prüfung der Gedankenreihen innerhalb der vier großen, unzweifelhaft anerkannten pauliniſchen Briefe zu dem Ergebniſſe

gelangt, daß die Verwendung der Begriffe σάρξ und πνεῦμα bei Paulus, sei es nun überall, sei es wenigstens in den wichtigsten Parthieen des Galater- und Römerbriefs, eine deutliche Anlehnung verrathe an die dualistische Weltanschauung der damaligen hellenistischen Philosophie, wie dieselbe literarisch zumal durch den Alexandriner Philo vertreten ist. Diese behauptete Anlehnung ist zwar (wie besonders hervorgehoben wird und wohl zu beachten ist) nicht in dem Sinne aufzufassen, als habe Paulus, wo er der hellenistischen Denk- und Sprachweise folgte, direkt irgendwelche philosophischen oder wissenschaftlichen Interessen im Auge gehabt, oder als bilde jener Dualismus einen wesentlichen Bestandtheil des Inhalts seiner christlich-religiösen Weltanschauung; vielmehr soll dieser ganze Gedankenkreis für den Apostel nur den bedingten Werth einer, vielleicht aus seiner vorchristlichen Entwicklungszeit stammenden, jedenfalls aus nichtchristlicher Denkweise entlehnten, Anschauungsform gehabt haben, mittelst welcher er den neuen religiösen Inhalt seiner christlichen Weltanschauung wissenschaftlich darzustellen unternahm. Paulus kommt also, wo es sich um die Aufnahme jener hellenistischen Begriffe handelt, nicht als Christ, sondern als Theolog und Schriftsteller in Betracht. Eine ganz unabhängige und erst in zweiter Linie zu berücksichtigende Frage ist es demnach, ob die außerchristliche Anschauungsform, welche Paulus sich angeeignet hat, dem christlichen Inhalt vollkommen und in allen Consequenzen adäquat ist, und ob etwaige hierin liegende Incongruenzen vom Apostel zu anderer Zeit, wo er sich in andersartigen Denkformen bewegte, vermieden sind.

Während die Theologen, welche der bezeichneten Ansicht zustimmen, einig sind in der allgemeinen Tendenz, nämlich in der Anknüpfung des paulinischen Sprachgebrauchs an den hellenistischen, so weichen sie doch im Einzelnen nicht unerheblich von einander ab. Theils um klar herauszustellen, worin der gemeinsame Unterschied dieser Ansichten von unserer erstrebten Anknüpfung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch bestehen würde, theils um die angedeuteten Verschiedenheiten jener Ansichten unter sich selbst darzulegen, möchten wir zunächst in kurzer Uebersicht die Ergebnisse von vier Hauptvertretern jener Meinung, nämlich von Holsten, Rich. Schmidt, Lüdemann und Pfleiderer neben einander

stellen, jedes eigene Urtheil vorläufig beiseit lassend und die Prüfung der exegetischen Begründung dieser Resultate späterer Einzeluntersuchung vorbehaltend.

Holsten's*) Gedankengang wird sich in folgender Weise nach seinen Hauptumrissen skizziren lassen. Die Religion im Allgemeinen handelt von dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, und zwar hat Christus speciell dies Verhältniß näher als ein Verhältniß der Immanenz bestimmt; die hellenistische Philosophie im Allgemeinen handelt von dem Verhältniß der materiellen Substanz zur immateriellen Substanz, und zwar wird dies Verhältniß näher als ein Verhältniß dualistischer Transcendenz der immateriellen Substanz bestimmt. Paulus nun hat, indem er den Inhalt seiner religiösen Anschauung in der Form und mit den Erkenntnißmitteln hellenistischer Metaphysik auffaßte, eine Vermischung jenes religiösen und dieses philosophischen Verhältnisses dergestalt vorgenommen, daß er das Endliche dort der materiellen Substanz hier gleichsetzte und demgemäß auch das Unendliche in der religiösen Anschauung mit der immateriellen Substanz der philosophischen Anschauung combinirte. Daraus ergiebt sich die Bedeutung und das wechselseitige Verhältniß der Begriffe σάρξ und πνεῦμα bei Paulus: σάρξ bedeutet das endliche Subjekt, und zwar vorgestellt unter der Begriffsform der irdisch materiellen, lebendigen Substanz, πνεῦμα dagegen bedeutet das unendliche Göttliche, und zwar vorgestellt unter der Begriffsform der materiellen, geistigen Substanz. Das Gemeinsame beider Begriffe liegt darin, daß sie gleichmäßig in die Kategorie der Substanz fallen; ihr Unterschied liegt darin, daß jener eine irdisch materielle, dieser eine nichtirdisch geistige Substanz bezeichnet, welche beide von einander dualistisch scharf getrennt sind. In dem Menschen an sich, welcher σάρξ ist, d. h. welcher als endliches Subjekt unter die Kategorie der materiellen Substanz fällt, kann deshalb durchaus kein πνεῦμα vorhanden sein; das πνεῦμα ist

*) Vgl. Holsten, „Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus", 1855; abgedruckt und mit Einleitung und einigen Zusätzen versehen in: Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und Petrus", Rostock 1868, S. 365 ff.

überall ganz transcendent göttlich gedacht. Wenn der ganze Menſch in dieſem Sinne von Paulus σάρξ genannt wird, ſo hat das natürlich einen durchaus anderen Werth, als wenn im Alten Teſtament und bei den außerpauliniſchen Schriftſtellern des Neuen Teſtaments der ganze Menſch in dem Sinne durch „Fleiſch" bezeichnet wird, welchen wir oben erörtert haben. Im altteſtamentlichen Sprachgebrauch wird nach unſerer Anſicht das Wort Fleiſch ſynekdochiſch für den ganzen Menſchen gebraucht, d. h. das Wort eigentlich bezeichnet nur einen Theil des Menſchen ſtatt des ganzen Menſchen, welcher außerdem noch eine Reihe anderer Beſtandtheile haben kann; im pauliniſchen Sprachgebrauch dagegen bezeichnet, nach Holſtens Anſicht, das Wort σάρξ die lebendige Materie, welche wirklich und eigentlich den ganzen Menſchen ausmacht, der keine weiteren Beſtandtheile haben kann; auch die ψυχή gehört mit zur σάρξ, ſofern ſie blos die belebende Kraft der irdiſchen Materie bildet. Ganz anderer Art als die Begriffe σάρξ und ψυχή ſind dagegen die Begriffe σῶμα und νοῦς; beide drücken an ſich nur eine Formbeſtimmtheit aus, welche als ſolche ebenſowohl disponirt ſein kann zur Aufnahme einer ſarkiſchen, wie zu der einer pneumatiſchen Subſtanz: σῶμα bedeutet die Form des körperlichen Organismus, welcher nur im beſonderen Falle σῶμα τῆς σαρκός iſt; νοῦς bedeutet die Form des ſubjektiven Bewußtſeins, welches ebenfalls nur im beſonderen Falle νοῦς τῆς σαρκός iſt. Der abſolute dualiſtiſche Gegenſatz des Menſchen als σάρξ gegenüber Gott als πνεῦμα kommt nun vornehmlich in folgenden drei Merkmalen zum Ausdruck: 1) auf phyſiſchem Gebiete iſt die σάρξ Princip der Vergänglichkeit, 2) auf theoretiſchem Gebiete iſt ſie Princip des Irrthums, 3) auf ethiſchem Gebiete iſt ſie Princip des Böſen; in der letzten Beziehung vollendet ſich der Gegenſatz von σάρξ und πνεῦμα, welche ſich hier nicht nur als Subſtanzen, ſondern als feindliche Wirkungen gegenübertreten. In dieſer Bedeutung und mit dieſen Merkmalen verſehen kommt der Begriff σάρξ innerhalb des pauliniſchen Lehrbegriffs in verſchiedenartigen Beziehungen zur Geltung. Zuerſt erklärt ſich hieraus in Betreff des moſaiſchen Geſetzes, warum Paulus dasſelbe weſentlich nur als ethiſches und nicht als rituelles anzuerkennen ſcheint; denn da das rein äußerliche Ritualgeſetz ſich

nur auf die σάρξ bezieht, so konnte Paulus es nicht wohl dem Sittengesetze gleichstellen, welches er als pneumatisch, d. i. als göttliche, wenn auch noch nicht absolute Offenbarung anerkennt. Sodann folgt in Betreff der Sünde, daß dieselbe ihren unmittelbaren Naturgrund in der σάρξ hat, da die irdisch materielle Substanz an sich unheilig ist im Gegensatze zu der an sich heiligen Substanz des πνεῦμα. Diese im natürlichen Sein des Menschen begründete objektive Sünde ist die ἁμαρτία, welche wohl zu unterscheiden ist von der παράβασις, d. i. der subjektiv bewußten Uebertretung; erstere ist an sich ohne das Bewußtsein und die Schuld der Sünde vorhanden, sie bildet nur die objektive Voraussetzung, aus welcher aber die subjektive Sünde auf gegebene Veranlassung des Sittengesetzes mit Nothwendigkeit folgt, ohne Freiheit. Demgemäß ist der Mensch als solcher nicht im Stande, das Gesetz zu erfüllen und dadurch die Gerechtigkeit, d. i. eine solche Beschaffenheit zu gewinnen, in welcher er dem Willen Gottes entspricht; denn die materielle Substanz, aus welcher der ganze Mensch besteht, beherrscht sein gesammtes Thun, auch trotz etwaigen besseren Wollens im theoretischen Bewußtsein. In Betreff der Christologie ergiebt sich, daß die menschliche Seite der messianischen Persönlichkeit Jesu, weil dieselbe unter die Kategorie der endlichen, materiellen Substanz fällt, garkeine Bedeutung haben kann für die ganz pneumatische Persönlichkeit des präexistenten Christus; das wahre Wesen Christi ist daher nach Pauli Ansicht auch nur da, wo es ohne σάρξ existirt. Desto bedeutsamer ist freilich der Antheil Christi an der σάρξ für die Begründung seines Erlösungswerkes: denn da in der σάρξ Christi auch die objektive ἁμαρτία eingeschlossen war, so konnte die Tödtung der materiellen Substanz Christi den Werth einer Vernichtung der objektiven Macht der Sünde haben. Das neue Leben, welches die Gläubigen im πνεῦμα, d. i. in dem ihnen mitgetheilten Gottesgeiste führen, besteht darin, daß sie diese objektive Wirkung des Todes Christi subjektiv für sich setzen, daß sie also an sich selbst je länger je mehr die Sinnlichkeit durch den Geist abtödten. Völlig wird zwar diese Ausstoßung der Materie durch den Geist nicht vollzogen, solange die Gläubigen endliche irdische Wesen bleiben; erst im eschatologischen Weltgerichte erfolgt die vollständige Vernichtung

der Materie durch den Geist, die Ausscheidung alles Endlichen durch das Unendliche. Da der Dualismus jener beiden philosophischen Principien nicht lösbar ist, so kann auch das in diesen philosophischen Anschauungsformen begrifflich aufgefaßte religiöse Verhältniß nur in einem unversöhnten Widerspruche enden.

Rich. Schmidt*) giebt die Ansicht Holsten's, welcher er im Allgemeinen beizupflichten bekennt, doch nur in sehr modificirter Auffassung wieder. Er stimmt mit Holsten darin überein, daß σάρξ bei Paulus überall die materielle Substanz des animalischen Leibes bedeute; der Geist dem gegenüber bezeichne zunächst das Nichtmaterielle, welches aber in positiver Hinsicht zugleich als bewegende Kraft gedacht sei. Er weicht dagegen von Holsten darin besonders ab, daß er den Gegensatz von Fleisch und Geist, von Materiellem und Nichtmateriellem, nicht für identisch hält mit dem Gegensatze von Endlichem und Unendlichem, von Mensch und Gott. Es handelt sich in erster Linie und dem Wortlaute nach nur um den Gegensatz der Allgemeinbegriffe der lebenden Materie und des Geistes; erst in zweiter Linie läßt sich unter bestimmten, durch die Erfahrung gegebenen Voraussetzungen feststellen, daß dieser Gegensatz in ethischer Rücksicht thatsächlich zusammenfällt mit dem begrifflich andersartigen Gegensatze von Mensch und Gott. Für die Anthropologie des Paulus ist dies insofern von Wichtigkeit, als nun auch im Menschen an sich Raum ist für das Vorhandensein von πνεῦμα, wodurch einige exegetische Unzuträglichkeiten der Holsten'schen Auffassung vermieden werden. In ethischer Beziehung hat aber die σάρξ, die materielle Substanz des Menschen, ein solches Uebergewicht über den menschlichen Geist erlangt, daß dieser zwar nicht überhaupt verloren geht, aber doch inhaltlich ganz durch jene bestimmt wird. Wegen dieses erfahrungsmäßig eingetretenen Umstandes kann da, wo es sich um den ethischen Gegensatz von Fleisch und Geist handelt, unter dem letzteren Begriffe thatsächlich immer nur der göttliche Geist gemeint sein, während allerdings begrifflich in

*) Vgl. R. Schmidt, „Die paulinische Christologie", Göttingen 1870, Cap. I, S. 8—46.

den Fällen, wo πνεῦμα ohne nähere Bestimmung steht, der Allgemeinbegriff des Geistes zu verstehen ist, unter welchen auch der menschliche Geist an sich, abgesehen von seiner in Wirklichkeit eingetretenen sittlichen Verkümmerung, zu subsumiren wäre. In Betreff des Verhältnisses der σάρξ zur Sünde vertauscht Schmidt die Ansicht Holsten's von dem objektiven Begründetsein des Bösen in der Materie mit der anderen Ansicht, daß die Materialität des menschlichen Wesens nicht an sich, sondern nur insofern, als ihr erfahrungsmäßig die Bedeutung eines wirksamen Lebensprincipes zukomme, Quelle und Grund alles sündigen Einzelverhaltens sei. Wie freilich dieses Ergebniß, daß im Menschen die σάρξ zur Bedeutung eines wirksamen Lebensprincipes gelange, während das πνεῦμα in seiner Bethätigung materiell ganz durch die σάρξ bestimmt werde (S. 41), in Einklang zu bringen ist mit der kurz vorher (S. 40) gegebenen, inhaltlich ziemlich entgegengesetzt lautenden Definition, daß der Geist in positiver Hinsicht als bewegende Kraft gedacht sei, während sich mit dem Begriffe der materiellen Substanz die Vorstellung von ruhendem Sein verbinde, habe ich aus der Darstellung Schmidt's nicht deutlich erkennen können.

Lüdemann's*) Auffassung der paulinischen Begriffe σάρξ und πνεῦμα steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner eigenthümlichen Ansicht über die Composition der ersten acht Capitel des Römerbriefs. Lüdemann erkennt hier zwei nebeneinander laufende Gedankenreihen des Apostels, welche inhaltlich ganz entgegengesetzter Art sind und auf ganz verschiedenen Voraussetzungen beruhen. Wir können den Unterschied beider Gedankenreihen, wie ihn Lüdemann behauptet, vielleicht am Kürzesten so charakterisiren, daß wir sagen, Paulus gebe das eine Mal die traditionell-lutherische Lehre, das andere Mal die römische Lehre von der iustificatio wieder, er stelle diese zuerst als forensische Gerechtsprechung, dann als physische Gerechtmachung dar, er rede dort von einer ideell-subjektiven, hier von einer real-objektiven Gerechtigkeit. Die erstere, religiös orientirte Gedankenreihe kommt in

*) Vgl. Lüdemann, „Die Anthropologie des Apostels Paulus", Kiel 1872.

Cap. 1—4, die zweite, ethisch orientirte in Cap. 5—8 zum Ausdruck. Der paulinischen Darstellung in jenen ersten vier Capiteln liegt als Axiom die unverbrüchliche Gültigkeit des Gesetzes zu Grunde; nachdem zuerst dargestellt ist, daß Heiden und Juden gleichmäßig unter verschuldeter Sünde stehen und demgemäß die gesetzliche Strafe verwirkt haben, folgt die juridische Erlösungstheorie, daß Christus, um dem Gesetze Genüge zu schaffen, durch sein stellvertretendes Leiden die Schuld und Strafe der menschlichen Sünde abgelöst hat; die Gesetzeserfüllung, welche der Mensch eigentlich durch seine Werke hätte leisten sollen, leistet er nun compendiarisch durch den Glauben an Christus, d. h. an Stelle der realen Rechtbeschaffenheit tritt eine ideelle Rechtbeschaffenheit; der Mensch wird von Gott forensisch für gerecht erklärt, ohne daß irgendwelche objektiv-reale Veränderung im Menschenwesen vor sich ginge. In diesem ganzen Gedankenzusammenhange hat Paulus aber nicht seine eigentliche Meinung ausgesprochen, nach welcher das Gesetz vielmehr durchaus unerfüllbar und ungültig ist; er hat damit im Grunde nur eine Concession gemacht an die Werthschätzung des Gesetzes bei seinen judenchristlichen Lesern. Seine eigene Anschauung entwickelt der Apostel erst in den folgenden vier Capiteln, wo ein ganz anders beschaffenes Gedankenschema zu Grunde liegt. Hier kommt die Sünde nicht mehr als subjektive Verschuldung in Betracht, sondern als objektive Macht, und die Erlösung der Menschen besteht nicht mehr in der juridischen Uebernahme der Sündenstrafe durch Jesus und in der Anrechnung ideeller Gerechtigkeit durch Gott, sondern in der objektiven Vernichtung der Sündenmacht und in der realen Gerechtmachung durch die Mittheilung des Geistes als einer objektiven Potenz. Diese zweite Gedankenreihe läßt sich in keinerlei Weise auf die erste reduciren oder mit ihr combiniren; Paulus hat aber den Widerspruch zwischen beiden schließlich zu vermitteln gesucht durch das Zugeständniß einer gewissen indirekten Werthschätzung des Gesetzes auch für den pneumatischen Zustand der Wiedergeborenen. Die letztere der beiden bezeichneten Gedankenreihen beruht nun aber (und damit kommen wir auf das uns speciell interessirende Thema) auf einer durchaus anderen anthropologischen Basis als die erstere. Wo Paulus sich innerhalb

des den jüdisch-gesetzlichen Vorstellungen entsprechenden Gedankenkreises juridischer Erlösung bewegt, folgt er auch der überlieferten alttestamentlichen Anthropologie, welche sich um den religiösen Gegensatz von Endlichem und Unendlichem dreht, welche unter „Fleisch" den ganzen Menschen als endliches Subjekt versteht und welche die Sünde als subjektiv verschuldete Größe betrachtet. Hingegen wo Paulus seine Ideen von der realen Erlösung und ethischen Gerechtmachung vorträgt, steht er auf dem Boden der philosophischen Anthropologie des hellenistischen Dualismus, und der Begriff „Fleisch", welcher auch hier im Mittelpunkt steht, erhält nun eine durchaus veränderte Bedeutung. Diese zweite, hellenistisch-dualistische Anthropologie des Apostels, haben wir also in Cap. 5—8 des Römerbriefs zu suchen, wo sie nach allen Seiten hin klar entwickelt vorliegt; vorbereitet ist dieselbe aber in den Galater- und Corintherbriefen, indem sie einerseits nach ihren ethischen Beziehungen schon im paränetischen Abschnitte Gal. 5, 13 bis 6, 10, andererseits nach ihren physischen Beziehungen an mehreren wichtigen Abschnitten der Corintherbriefe zu Tage tritt. Folgendes sind die Grundgedanken dieser zweiten, hellenistischen Anschauung des Paulus. Σάρξ und πνεῦμα stehen zunächst in einem physischen Gegensatze einander gegenüber; σάρξ ist die belebte Materie, das stoffliche Substrat für die Leiblichkeit des Menschen, eng zusammengehörig mit der ψυχή, welche das belebende Princip dieses materiellen Stoffes ist; das charakteristische Merkmal dieser Materie ist die Vergänglichkeit. Von der σάρξ wohl unterschieden ist das σῶμα, welches einfach die Körperform bezeichnet; nur wo bestimmte Nöthigung dazu vorliegt, ist in diesem Formbegriffe der materielle Inhalt der σάρξ mit eingeschlossen zu denken; sonst aber hat man von dem Stoffe des Organismus ganz zu abstrahiren. Den dualistischen Gegensatz zur σάρξ bildet das πνεῦμα, welches aus einer höheren Materialität besteht, zum Wesen Gottes gehört und zum charakteristischen Merkmal die Lebenskraft hat. Ein gewisses Mittelding zwischen diesem göttlichen πνεῦμα und der σάρξ als der Leibesmaterie des Menschen stellt das menschliche πνεῦμα dar, welches die Substanz bildet für die beiden an sich ganz indifferenten Formbegriffe des νοῦς und der καρδία, deren ersterer die Funktionen des gegen-

ständlichen Bewußtseins und deren letzterer die Funktionen des zuständlichen Bewußtseins umfaßt. Der physische Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα ist aber nur die Unterlage für den weit wichtigeren ethischen Gegensatz, welcher zwischen beiden waltet: die σάρξ nimmt das Merkmal des Bösen, das πνεῦμα das Merkmal des Guten in sich auf und in diesem Sinne treten beide dualistischen Principien in einen Kampf gegen einander, als dessen wesentliches Objekt wohl der von beiden Seiten angestrebte Besitz eben jenes menschlichen πνεῦμα angesehen werden darf. Die σάρξ nämlich, welche an sich mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit sündig ist, begnügt sich im unerlösten Menschen nicht damit, den Inhalt für die Form des σῶμα auszufüllen, sondern vermöge der ihr inwohnenden Energie occupirt sie auch das ganze übrige Formdasein des Menschen, d. i. das menschliche πνεῦμα mit seinen beiden formalen Vermögen νοῦς und καρδία, so daß jetzt das gesammte Menschenwesen durch und durch mit der Qualität der σάρξ erfüllt ist. Diesem Zustande, in welchem der ganze Mensch σάρξ ist, macht das Gesetz ein Ende, indem auf seinen Anlaß eine successive Emancipation des νοῦς von der σάρξ eintritt, freilich ohne daß ersterer im Stande wäre, der letzteren einen auch im sittlichen Handeln irgendwie erfolgreichen Widerstand zu leisten. Eine radicale Aenderung kann erst eintreten, wenn die σάρξ durchaus entfernt wird, — und dies geschieht durch das Eingreifen des göttlichen πνεῦμα. In der Person des Menschen Jesus hat sich das göttliche πνεῦμα, in welchem Christus präexistirt hatte, verbunden mit der an sich sündigen σάρξ; während aber im gewöhnlichen Menschen die σάρξ das menschliche πνεῦμα durchweg überwindet, so hatte sie dem göttlichen πνεῦμα Jesu gegenüber unwirksam bleiben müssen, bis sie endlich im Tode Christi gerade in ihrer Eigenschaft als Sündenprincip gewaltsam vernichtet wurde; die Auferstehung Jesu bedeutet der Sieg des πνεῦμα. Dieses in Christi Tod und Auferstehen erfolgte objektive Geschehen gewinnt für das menschliche Einzelsubjekt Wirkung vermittelst der Taufe, welche den Sinn einer Tödtung der σάρξ als des Sündenprincips hat, wodurch dann das neue Princip des ebenfalls substantiell gedachten göttlichen Geistes zur Herrschaft gelangt. Die Wirkungen dieser Geistesherrschaft offenbaren sich zunächst am νοῦς und an

der καρδία, welche, mit neuem Inhalte erfüllt, Organe der Gotteserkenntniß und der Heilsgewißheit werden; an der σάρξ aber offenbaren sie sich darin, daß ihr dominirender Einfluß gebrochen wird, sie principiell also besiegt ist, wenngleich die völlige Vernichtung der σάρξ erst mit der zukünftigen Auferstehung eintritt.

Pfleiderer*) stimmt in den Definitionen der einzelnen Begriffe wesentlich mit Lüdemann überein, stellt das Ganze aber in einem anderen Rahmen dar. Die zwei paulinischen Gedankenreihen, welche Lüdemann aufweist und für ganz unvereinbar mit einander hält, sind nach Pfleiderer's Ansicht sehr wohl unter einander vermittelt, so daß wir eine ganz einheitlich gestaltete christliche Gedankenentwicklung des Apostels gewinnen können. Demgemäß anerkennt Pfleiderer auch nicht ein solches getrenntes Nebeneinanderbestehen zweier anthropologischer Denk- und Ausdrucksweisen, wie Lüdemann annehmen zu müssen glaubt; die einheitliche anthropologische Anschauung Pauli knüpft an den alttestamentlichen Gedankenkreis an und bewegt sich überall in dem Schema des Gegensatzes der beiden Substanzen Fleisch und Geist, welcher aber erst im weiteren Fortschritt der paulinischen Gedanken seine dualistisch scharfe Zuspitzung erhält. Das Fleisch ist in erster Linie Bezeichnung für die materielle Substanz des Leibes, kann dann aber erweitert werden zur Bezeichnung für das Weltliche überhaupt, sofern dasselbe sinnlich-äußerlich und vergänglich ist; auch der ganze Mensch wird bisweilen in letzterem Sinne von Paulus, ebenso wie im Alten Testament, als Fleisch bezeichnet. Nicht zur ursprünglichen philosophischen Anthropologie des Apostels gehörig, sondern als späteres, ziemlich vermitteltes Produkt seiner christlichen Speculation erst hinzugekommen ist die Verwendung der σάρξ im ethischen Sinne, wonach mit derselben die leibliche Materie als Sitz der Sünde und als geistwidrige Causalität bezeichnet wird. Paulus hat diesen Begriff nur gebildet in Analogie und Consequenz seines eigenthümlich ausgestalteten πνεῦμα-Begriffes. Dem Begriffe des messianischen πνεῦμα

*) Vgl. Pfleiderer, „Der Paulinismus", Leipzig 1873, S. 17—25. 47—68. 192—226.

nämlich, welcher im Alten Testament und im Urchristenthum nur die Bedeutung einer durchaus transcendent physischen Größe hatte, gab Paulus eine bedeutsame Wendung in dem Sinne, daß er diesen Geist als das wirksame Princip des neuen sittlichen Lebens der Christen geltend machte; dem gegenüber hat er dann auch dem σάρξ-Begriffe die ethische Wendung gegeben, vermöge welcher das Fleisch aus einer blos geistlosen Substanz nun das schlechthin geistwidrige Sündenprincip geworden ist.

Die angeführten vier Auffassungen unterscheiden sich im Wesentlichen darin, daß in jeder derselben auf verschiedene Weise das Verhältniß festgestellt wird zwischen dem hellenistischen Gedankenkreise, welchen Paulus adoptirt haben soll, und dem alttestamentlichen Gedankenkreise, dessen Spuren jedenfalls auch bei Paulus nicht verkannt werden können; alle übrigen Eigenthümlichkeiten scheinen mir unmittelbar mit dieser Verschiedenheit in Zusammenhang zu stehen. Nach Holsten's Urtheil ist die alttestamentliche Anschauung von Paulus mit der hellenistischen durchaus zu einer einzigen verschmolzen worden, und zwar so, daß die erstere alle eigenthümlichen Merkmale der letzteren aufnimmt, dadurch aber natürlich in ihrem ursprünglichen eigenen Gepräge sehr erheblich verändert wird. Nach Schmidt's Ansicht schließt sich Paulus im Wesentlichen an die hellenistische Denkweise an, aber so, daß dieselbe durch die Nachwirkung der alttestamentlichen Anschauung bedeutend modificirt und gemildert erscheint. Nach Lüdemann's Meinung stehen beide Betrachtungsweisen, die alttestamentliche und die hellenistische, getrennt und unvermittelt neben einander. Nach Pfleiderer's Auffassung endlich geht die eine wohlvermittelt aus der anderen hervor.

Die Verschiedenheit der Ansichten darüber, wie in Betreff unserer Begriffe das Verhältniß zwischen dem hellenistischen und dem alttestamentlichen Sprachgebrauche bei Paulus näher zu bestimmen sei, hat zur Voraussetzung die übereinstimmende Anerkennung der Thatsache, daß überhaupt ein solches Verhältniß stattfindet, daß wirklich die Beziehungen des paulinischen Sprachgebrauchs auf den alttestamentlichen keineswegs eliminirt werden können. So deutlich eine Anzahl paulinischer Aussprüche die hellenistische Anschauung wiederzugeben scheint, ebenso unzweifelhaft

finden wir sehr viele andere Stellen, welche ohne Rücksicht auf die alttestamentliche Sprachweise nicht genügend erklärt werden können. Wo hier nun die Grenzen zu ziehen sind, wieweit die beiden Gedankenreihen sich rein erhalten haben, wieweit und mit welchen Modificationen sie unter einander verbunden und vermittelt sind, läßt sich natürlich im Voraus nicht bestimmen; wohl aber glauben wir im Voraus die Methode angeben zu dürfen, nach welcher allein jene Grenzen richtig festgestellt, oder die festgestellten richtig geprüft werden können. Ganz unzulässig würde es mir scheinen, wenn man bei dieser Untersuchung von dem hellenistischen Sprachgebrauche ausgehend die einzelnen paulinischen Aussprüche zunächst an diesen anzuknüpfen suchte, um dann nur für den vielleicht sehr geringen übrigbleibenden Rest eine Anlehnung an das Alte Testament zuzugeben. Vielmehr der umgekehrte Weg ist einzuschlagen: in erster Linie haben wir die Worte des Paulus daraufhin anzusehen, ob sie nicht eine Erklärung aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauche gestatten, und erst wo dieser Versuch mißlingt, haben wir uns nach den ferner liegenden hellenistischen Beziehungen umzuschauen. Denn überall hat man das Verständniß für den einzelnen Gedankenkreis eines Schriftstellers zuerst zu suchen im Zusammenhang mit der allgemeineren Bildungssphäre, aus welcher heraus sich der Schriftsteller entwickelt hat und mit welcher seine übrigen Gedankenkreise in Berührung stehen. Die Bildung des Paulus war aber in erster Linie eine jüdische, und alle seine übrigen Gedankenkreise wurzeln fast ausschließlich in alttestamentlichen Anschauungen und Begriffen. Demzufolge sind wir berechtigt und verpflichtet, auch die von ihm verwendeten Begriffe σάρξ und πνεῦμα nicht eher einem hellenistischen Sprachgebrauche zuzuweisen, als bis der ernstliche Versuch zur Anknüpfung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch gemacht und fehlgeschlagen ist. Und an der Durchführung dieses Versuchs dürfen wir uns auch dadurch nicht hemmen lassen, daß vielleicht der äußere Wortlaut mancher Stellen uns an gleichlautende, aber doch möglicherweise ganz anders gemeinte hellenistische Aussprüche erinnert. Derartige „Erinnerungen" pflegen ja von größtem hodegetischen Werthe zu sein, wenn es sich darum handelt, für ein Schriftstück noch unbekannten Ursprungs die Zeit

und den Ort aufzusuchen, wohin es gehört; nur zu leicht verwirrend aber werden sie dann, wenn sie Veranlassung geben, aus der sonst wohlbekannten und gesicherten Bildungssphäre, welcher ein Schriftsteller angehört, eine einzelne Gedankenreihe loszulösen, um sie mit einer viel entfernteren Sphäre in Verbindung zu bringen.

Wenn wir uns dieses methodologischen Grundsatzes versichert haben, der bei aller seiner Wichtigkeit doch so einfach ist, daß wir auf allgemeine Zustimmung für ihn glauben rechnen zu dürfen, so können wir um so bereitwilliger zugestehen, daß keinerlei principielles Bedenken uns abhält, eine Anknüpfung des paulinischen Sprachgebrauchs an den hellenistischen dann anzunehmen, wenn sich in der That herausstellen sollte, daß eine größere oder geringere Anzahl von Stellen der versuchten Anknüpfung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch widerstrebt. Warum Paulus, ein Schriftsteller von so hervorragender und vielseitiger geistiger Begabung, der noch dazu ausdrücklich sagt, er sei den Juden ein Jude und Allen Alles geworden, um Alle für das Evangelium zu gewinnen (1 Cor. 9, 19—23), warum dieser Paulus nicht im Stande gewesen sein sollte, auch trotz seiner im Allgemeinen jüdisch-alttestamentlichen Anschauungsweise unter Umständen den Hellenen ein Hellene zu werden, d. h. Anschauungen und Begriffe aus hellenistischer Anthropologie und Metaphysik zu entlehnen, wenn er glauben konnte, den Inhalt seiner Heilsverkündigung unter dieser Form seinen Lesern am Leichtesten zugänglich zu machen, vermögen wir nicht einzusehen. Selbst die Erwägung, daß die Consequenzen solcher hellenistischer Anschauungsweise einen Widerspruch involviren würden zu manchen anderen deutlichen Gedanken des Apostels, dürfte uns nicht veranlassen, die Möglichkeit jener von vornherein abzulehnen. Denn der Apostel hat eben nicht die Absicht, in einem einzelnen seiner Briefe oder in allen zusammen ein einheitlich geschlossenes theologisches System darzustellen, welches bis in's Einzelne systematisch consequent durchgeführt sein müßte. Wenn wir daher auch noch so sehr den Eindruck gewinnen, daß eine gründlich und einheitlich durchdachte Weltanschauung den Hintergrund bildet für die religiösen und paränetischen Erörterungen, welche uns in seinen Briefen vorliegen,

so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß in diesen Gelegenheitsschriften einzelne Vorstellungskreise sich finden können, welche eine systematische Eingliederung in jenes System nicht wohl zulassen. Also nicht irgend ein principielles Vorurtheil, sondern nur die nach richtiger Methode geführte exegetische Untersuchung könnte uns hindern, der Ansicht beizupflichten, daß Paulus bewußt oder unbewußt hellenistischer Anschauungsformen sich bedient habe.

Diese exegetische Untersuchung, zu welcher wir jetzt sogleich übergehen, wird sich vor Allem auf die vier allgemein anerkannten paulinischen Briefe, den Galater-, die zwei Corinther- und den Römerbrief, beziehen. Da die vorher angeführten eingehenderen Untersuchungen über die paulinische σάρξ sich auf die Berücksichtigung dieser vier Briefe beschränken, so versteht es sich von selbst, daß wir unsererseits auch keine anderen Waffen wählen, deren Erfolge im besten Falle doch nur bedingte Anerkennung finden würden. Gleichwohl möchten wir die übrigen, unter dem Namen des Paulus uns überlieferten Briefe nicht außer Acht lassen. Daß der Sprachgebrauch dieser Briefe hinsichtlich der uns interessirenden Begriffe mit demjenigen der vier Homologumenen mindestens große Verwandtschaft zeigt, läßt sich leicht ersehen und wird auch z. B. von Holsten (S. 394) und Lüdemann (S. 9 u. 72) darin anerkannt, daß sie die Begriffe νοῦς τῆς σαρκός und σῶμα τῆς σαρκός aus dem Colosserbriefe entlehnen. Weil also eine gesonderte Besprechung des Sprachgebrauchs in diesen Briefen nur zu unvermeidlichen Wiederholungen Anlaß geben würde, so möchten wir uns erlauben, die betreffenden Stellen in unmittelbarem Anschluß an die entsprechenden oder verwandten Stellen der vier Hauptbriefe zu behandeln, doch natürlich so, daß wir nirgends aus diesen Stellen Folgerungen für den paulinischen Sprachgebrauch überhaupt ziehen, sondern sie höchstens als analoge Beispiele oder Erläuterungen für denselben geltend machen. Auf diese Weise können wir alle vorausgehenden historisch-kritischen Erörterungen über die Authentie der Briefe vermeiden. Finden wir, daß ihr Sprachgebrauch mit demjenigen der vier Hauptbriefe übereinstimmt, so sind ja alle kritischen Unterscheidungen für unsere Untersuchung werthlos; finden wir dagegen

in einzelnen dieser Briefe Besonderheiten und Abweichungen des Sprachgebrauchs, so bieten gerade diese uns werthvolle Fingerzeige für die Feststellung unseres kritischen Urtheils.

B. Der paulinische Sprachgebrauch in Anknüpfung an den alttestamentlichen.

1. Die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in anthropologischer Betrachtungsweise.

a) Die Begriffe σάρξ und σῶμα.

Zuvörderst erinnern wir uns der oben mitgetheilten Beobachtung, daß das hebräische Wort בָּשָׂר, wo es in seiner ursprünglichen Grundbedeutung gebraucht wird, von den Septuaginta theils mit τὰ κρέα wiedergegeben wird, wenn nämlich die Fleischtheile eines getödteten Thieres gemeint sind, theils mit αἱ σάρκες, wenn das Fleisch am lebenden Körper bezeichnet werden soll. Dieser Unterscheidung entsprechend wird auch von Paulus der erstere Ausdruck zweimal (Rom. 14, 21. 1 Cor. 8, 13) angewendet, wo vom Eßfleische die Rede ist. Die letztere Bezeichnung finden wir wieder in dem Adjectivum σάρκινος 2 Cor. 3, 3, wo den steinernen Tafeln die fleischernen Tafeln des Herzens entgegengesetzt werden; diese Ausdrucksweise ist ganz alttestamentlich dem Wortlaut der Stellen Ezech. 11, 19 und 36, 26 nachgebildet. Das Fleisch, aus welchem das Herz bestehen soll, ist im eigentlichsten Sinne zu nehmen, nicht im allgemeineren Sinne als belebte Materie. Der Nebensinn, welcher sich hier mit dem Begriffe Fleisch verbindet, ist nicht nur kein schlechter, sondern vielmehr ein ausdrücklich guter. Ebenfalls ganz an den alttestamentlichen Sprachgebrauch angeschlossen ist die Stelle Rom. 11, 14, wo σάρξ im verwandtschaftlichen Sinne steht: „ob ich etwa mein Fleisch (d. i.

meine Blutsverwandten) zum Wetteifer anregen könnte" (vgl. Gen. 37, 27. Jes. 58, 7)*).

Wo das Wort בָּשָׂר synekdochisch zur Bezeichnung des ganzen menschlichen Leibes diente, sahen wir es bei den Septuaginta entweder mit σάρξ oder mit σῶμα übersetzt. Beide Ausdrücke begegnen uns nun auch in den paulinischen Briefen; ob sie aber hier gleichfalls ohne besonderen Unterschied gebraucht sind, wird uns sehr zweifelhaft scheinen müssen, nachdem Holsten und die ihm beistimmenden Theologen eine durchgängige begriffliche Verschiedenheit für beide Worte in Anspruch genommen haben. Dieselbe soll darin bestehen, das σάρξ gänzlich ein Stoffbegriff ist, σῶμα aber gänzlich ein Formbegriff; ersteres Wort bezeichne die leibliche Materie des irdischen animalischen Wesens, letzteres dagegen die Form des leiblichen Organismus. In welchem ausschließenden Sinne dieser Unterschied zu verstehen ist, drückt am Deutlichsten Lüdemann in folgenden Worten aus (S. 10): „Nie kann σάρξ an Stelle von σῶμα gebraucht werden, und man wird dies bei Paulus nirgends finden. Denn die σάρξ kann den Formbegriff nicht ausdrücken oder auch nur mitbefassen. Doch ist festzuhalten, daß bei σῶμα die entschiedene Nöthigung einer Reflexion auf den σάρξ-Begriff vorliegen muß, wenn derselbe mit darunter verstanden werden soll. Sehr oft dagegen liegt nicht allein diese Nöthigung nicht vor, sondern es ist vielmehr durch den Zusammenhang angezeigt, daß man von dem Stoff des Leibes-Organismus zu abstrahiren hat." Unsere Aufgabe wird es sein, die Richtigkeit dieser Unterscheidung einer Prüfung zu unterziehen. Vorab sei nur bemerkt, daß die Bedeutung des Begriffs σῶμα, wie sie hier für den paulinischen Sprachgebrauch behauptet wird, im übrigen hellenischen Sprachgebrauch keine Analogieen hat. Ueberall sonst bedeutet σῶμα den Organismus, d. h. den organisch gegliederten Körper, in welchem also der Formbegriff ein wesentlich constituirendes Moment bildet; aber mir ist keine Stelle bekannt geworden, wo dieser Formbegriff den

*) Eph. 5, 30 sind die Worte: ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, welche denselben verwandtschaftlichen Sinn, aber in allegorischer Wendung, haben müßten, nach den besten Handschriften zu streichen.

ganzen Inhalt der Wortbedeutung ausfüllte, so daß σῶμα nur die Körperform bezeichnete, nicht aber den stofflichen Körper selbst. Auch in den außerpaulinischen Schriften des Neuen Testaments wird das Wort durchweg in seiner gewöhnlichen Bedeutung als organisirter Körper, mit stetem Einschluß des Körperstoffes, verwendet. Immerhin könnte ja aber Paulus in seiner individuellen Schreibweise sich jene Besonderheit des Wortgebrauchs angeeignet haben.

Keine besondere Nöthigung, über den Sprachgebrauch der Septuaginta hinauszugehen, liegt vor an den Stellen Gal. 4, 13 f. 2 Cor. 12, 7. Rom. 2, 28. Am letztgenannten Orte ist die Gegenüberstellung der περιτομὴ ἐν σαρκί (vgl. Eph. 2, 11) gegen die περιτομὴ καρδίας dem Gedanken und Wortlaut nach ganz alttestamentlich (vgl. Ezech. 44, 7. 9. Gen. 17, 13); wir sind also nicht veranlaßt zu sagen, daß die σάρξ, an welcher die Beschneidung stattfinde, nur die Materie des Körpers sei, nicht der geformte Körper selbst. Dasselbe gilt von den beiden ersteren Stellen, wo Paulus von seiner ἀσθένεια τῆς σαρκός und seinem σκόλοψ τῇ σαρκί redet, mit wahrscheinlicher Bezugnahme auf ein seinen Lesern bekanntes körperliches Uebel, welches ein bedeutendes Hemmniß seiner äußeren Lehrthätigkeit bildete. Worin dies Uebel bestanden habe, wissen wir nicht und können um so weniger versucht sein, an diesen Stellen in der Bevorzugung des Ausdrucks σάρξ vor σῶμα eine besondere Absicht zu erkennen. Desgleichen bietet 1 Cor. 6, 16 keinerlei Handhabe für die gesuchte Unterscheidung: mit dem Ausdrucke ἓν σῶμα wechselt hier in offenbar ganz gleicher Bedeutung der Ausdruck μία σάρξ des Citates aus LXX (Gen. 2, 24; vgl. Eph. 5, 31. Matth. 19, 5 f. Marc. 10, 8); aber eben weil dieser zweite Ausdruck zum Citate gehört, kann er für den eigenthümlich paulinischen Gebrauch nichts beweisen. Dagegen ist von entscheidender Wichtigkeit für unsere Frage die Stelle 1 Cor. 15, 35 ff., welche man auch nach Holsten's Vorgang in richtigem exegetischen Takte stets der Untersuchung über jene beiden Begriffe zu Grunde gelegt hat*). Wie ist diese bedeutsame Stelle zu interpretiren?

*) Vgl. Holsten, S. 372 f.; Lüdemann, S. 7 f.; Pfleiderer, S. 49.

Nach Ansicht Holsten's und der ihm sich anschließenden Forscher dreht sich die ganze Ausführung des Apostels in diesem Abschnitte um den Begriff der Substanz. Die Gegner, welche Paulus bekämpft, hatten ihr Argument gegen die Möglichkeit der Todtenerweckung aus der sarkischen Substanz des gegenwärtigen menschlichen Leibes entnommen. Ihre erste Prämisse war gewesen, daß Auferstandene jedenfalls einen Organismus, ein σῶμα, haben müßten, wozu aber eine organisirte Substanz erforderlich sei; ihre zweite Prämisse war, daß die sarkische Substanz, aus welcher die Menschen bestehen, anerkanntermaßen nicht auferstehen könne: daraus hatten sie geschlossen, daß kein auferstandenes σῶμα, also auch überhaupt keine Todtenauferstehung denkbar sei. Dieser Schluß hat natürlich einen Sinn nur dann, wenn bei der zweiten Prämisse stillschweigend entweder die eine Voraussetzung gilt, daß es eine andersartige Substanz, als die irdisch-sarkische, nicht geben könne, oder aber die andere Voraussetzung, daß eine Identität zwischen dem Gestorbenen und dem Auferstehenden darin stattfinden müsse, daß das σῶμα des Letzteren die Substanz des Ersteren beibehalte. Da Paulus die Richtigkeit jener beiden genannten Hauptprämissen der Gegner zugiebt, gleichwohl aber den daraus gezogenen Schluß nicht anerkennt, so folgt, daß er sich gegen die beiden stillschweigenden Voraussetzungen wenden muß, welche den Fehlschluß der Gegner bedingen. Die letztere dieser Voraussetzungen widerlegt Paulus in V. 36—38: es ist garnicht nöthig, sagt er, daß eine Auferstehung nur so stattfindet, daß eine Identität zwischen der Substanz des Auferstandenen und der des Gestorbenen vorhanden ist; vielmehr zeigt die Analogie der Pflanzenwelt, daß der nackte Samenkeim einen ganz neuen substantiellen Organismus erhält, und so kann Gott auch dem Auferstehungskeime des gestorbenen Menschen einen Organismus mittheilen, dessen Substanz mit der Substanz des gestorbenen sarkischen Organismus nichts zu thun hat. Gegen dieses Argument läßt sich nichts einwenden. Es muß nun aber auch die erstere Voraussetzung entkräftet werden, daß nämlich keine andere Substanz, als eine irdisch-sarkische, möglich sei, und dies soll von dem Apostel in V. 39—41 durch folgende Beweisführung geschehen sein. Wie auf der Erde die materielle Substanz der verschiedenen thierischen

Organismen eine verschiedene sei (V. 39), so seien auch himmlische und irdische Leiber substantiell von einander geschieden, indem die himmlischen Leiber aus himmlischer Lichtsubstanz bestehen (V. 40) und selbst wiederum auf Grund der Verschiedenartigkeit dieser Lichtsubstanz eine verschiedene Erscheinung, δόξα, gewähren (V. 41). Ich muß gestehen, daß dieser zweite Theil der Argumentation weder inhaltlich mich recht befriedigen will, noch auch äußerlich in dem Wortlaut der genannten Verse mir klar ausgedrückt zu sein scheint. Besten Falls würde Paulus nur die Behauptung wiederholt haben, deren Richtigkeit gerade von den Gegnern geleugnet war. Zunächst läßt sich durchaus nicht einsehen, was er durch die herbeigezogene Analogie der verschiedenartigen Substanzen der thierischen Organismen auf der Erde erreichen wollte. Erstlich konnten die Gegner die Thatsache selbst beanstanden, da es ja jedenfalls nicht leicht erkennbar, von Paulus selbst aber nicht hinzugefügt ist, worin denn solche substantielle Unterschiede bestehen. Sodann aber konnte man, selbst bei zugestandener Richtigkeit dieser Thatsache, einwenden, daß dieselbe für die vorliegende Streitfrage garnicht in Betracht komme; denn es handelte sich ja nicht darum, ob es verschiedene Substanzen innerhalb des Umkreises der σάρξ gebe, sondern darum, ob es verschiedene Substanzen außer der σάρξ gebe; bei der größtmöglichen substantiellen Verschiedenheit der sarkischen Organismen unter einander blieb ihnen doch immer die entscheidende und von Paulus ausdrücklich ausgesprochene substantielle Einheit, daß sie eben alle zur σάρξ gehörten, und es fragte sich nun blos, ob neben dieser σάρξ noch eine andere Substanz für Organismen existiren könne. Der Satz in V. 40 also, der aus V. 39 gefolgert sein sollte und auf dessen Beweis es dem Apostel vor Allem ankommen mußte, daß es nämlich himmlische organische Substanzen außer den irdischen gebe, blieb thatsächlich für die Gegner nachher ebenso unwahrscheinlich als vorher. Sehen wir nun aber auf die Worte des Textes selbst, so ergiebt sich uns, daß es garnicht die Absicht des Paulus gewesen sein kann, die substantielle Verschiedenheit der sarkischen Organismen als Beweis oder Analogie geltend zu machen für die Möglichkeit nichtsarkischer Organismen. Hätte

der Apostel den Gedanken aussprechen wollen, welchen Holsten (S. 375) so formulirt: „wie schon hier auf der Erde die materielle Substanz der thierischen Organismen eine verschiedene ist, so scheiden sich ihrer Substanz nach himmlische und irdische Leiber", so hätte er auch ohne Zweifel den ersten Satz von V. 40 mit einem scharf pointirten οὕτως begonnen. Das hat er aber nicht gethan; sondern die Erklärung, daß es Leiber von himmlischer Substanz gebe, wird durch ein einfaches καί dem vorhergehenden Satze angereiht als einleitende Voraussetzung für den erst hinterher folgenden Hauptgedanken (V. 40b—41), welcher hier ebenso wie in V. 39 durch ein vorangestelltes ἀλλά hervorgehoben wird. Und was wird in diesem Hauptgedanken ausgesprochen? etwa, daß die himmlischen Leiber der Substanz nach sowohl von den irdischen Leibern als auch von einander verschieden sind? Keineswegs: sondern wir hören, daß die himmlischen Leiber sich der δόξα, dem Aussehen nach von den irdischen Leibern und unter einander unterscheiden. Denn wenn Lüdemann (S. 8) δόξα einfach mit „Lichtmaterie" wiedergibt, so legt er dem Worte einen Sinn unter, der zwar für den Zusammenhang seiner Ansichten sehr passend wäre, den das Wort nun aber einmal nicht hat. Viel vorsichtiger übersetzt Holsten: „Erscheinung der Lichtsubstanz", wobei nur zu bemerken ist, daß die von Holsten hinzugefügte nähere Bestimmung „der Lichtsubstanz", welche für den paulinischen Gedankenzusammenhang gerade von entscheidender Bedeutung sein müßte, von Paulus nicht hinzugefügt ist. Das Wort δόξα bedeutet einfach nur „Erscheinung", beziehungsweise „glanzvolle Erscheinung"; daß aber diese Erscheinung von einer Lichtsubstanz ausgehe, ist ein synthetisches Urtheil, welches im Begriffe der δόξα an sich durchaus nicht enthalten ist. So würden wir also zu dem Resultate gelangen, daß Paulus das eigentliche Bedenken seiner Gegner garnicht berührt habe: erst bringt er eine Analogie von solcher substantieller Verschiedenheit, welche für die gesuchte, ganz andersartige substantielle Verschiedenheit sehr wenig beweisen kann; dann fügt er den angezweifelten Hauptpunkt gewissermaßen als zugestandene Voraussetzung an, um endlich von einer Verschiedenheit der Erscheinung zu reden, welche garnicht in Frage stand. Der Ausgangspunkt der Gegner war, nach Holsten's

Angabe, die sarkische Substanz des gegenwärtigen Leibes; das Ziel, welches die Ausführung des Paulus erreicht, ist aber nicht, wie Holsten sagt, die himmlische Lichtsubstanz des Auferstehungsleibes, sondern das Aussehen des Auferstehungsleibes, vorausgesetzt, daß derselbe in himmlischer Lichtsubstanz existirt. Jener Ausgangspunkt und dieses Ziel correspondiren also nicht gehörig mit einander.

In Anbetracht dieser Mißlichkeiten werden wir um so eher geneigt sein, eine Erklärung unseres Abschnittes in der Weise zu versuchen, daß wir dem Worte σάρξ die Bedeutung beilegen, welche in dem Sprachgebrauch des Alten Testaments, der Septuaginta und der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller ihre Analogieen hat, d. h. wir werden σάρξ nicht mehr als „irdische belebte Materie" auffassen, sondern statt dieser begrifflichen Erweiterung des ursprünglichen Wortsinnes die bloße Gebrauchserweiterung annehmen, wonach das Wort „Fleisch" synekdochisch verwendet wird zur Bezeichnung des ganzen Körpers, und zwar nicht nur sofern derselbe materiell ist, sondern auch sofern er organisirt ist. Der Sinn unserer Stelle wird dann nicht unwesentlich verändert: die Untersuchung dreht sich nicht mehr darum, welche Substanz, sondern darum, welche Form, welches Aussehen die Auferstandenen haben würden. Die Frage der Gegner: ποίῳ σώματι ἔρχονται; bedeutet nicht: „aus welchem Stoffe werden jene Körper bestehen?" sondern: „welche Organisation werden sie haben?" Die Möglichkeit des Vorhandenseins eines himmlischen Stoffes wird nicht in Zweifel gezogen, wohl aber die Möglichkeit, daß dieser Stoff, welcher jedenfalls ganz andersartig ist als die irdische Materie, doch geeignet sei, in ähnlicher Weise somatisches Organ für ein auferstandenes πνεῦμα zu werden, wie hier auf Erden der Leib Organ der ψυχή ist. Dieser Zweifel entsteht den Gegnern daraus, daß sie sich nicht anschaulich vorstellen können, wie ein solcher andersartiger Körper aussehen würde; wegen dieser Unmöglichkeit, sich diese Sache klar vorzustellen, leugnen sie die Möglichkeit der Sache selbst. Psychologisch ist solcher Zweifel durchaus erklärlich: der nicht philosophisch denkende Mensch beruhigt sich bei der Erklärung einer Sache, welche ihm anschaulich ist, und fragt nicht weiter nach der Mög-

lichkeit des Entstehens und Bestehens derselben; dagegen können ihn blos begriffliche Erörterungen nur schwer von der Möglichkeit einer Sache überzeugen, solange ihm dieselbe nicht irgendwie zur Anschauung gebracht werden kann. Gegen solche geistige Beschränktheit (ἄφρων, V. 36), welche wegen der eigenen subjektiven Unfähigkeit, eine Sache zu begreifen, die objektive Existenz der Sache selbst leugnen zu dürfen meint, wendet sich der Apostel mit seiner Ausführung. Er beweist zuerst durch die herangezogene Pflanzenanalogie, daß die Nothwendigkeit, den Auferstehungsleib in ganz anderer Weise organisirt zu denken als den irdischen Leib, und zwar in einer solchen Weise, auf welche die Gestalt des irdischen Leibes gar keinen Schluß zuläßt, durchaus nichts Unwahrscheinliches enthalte; denn ebenso empfange ja auch der Pflanzenkeim einen ganz neuen Organismus, auf dessen Art und Gestalt das in die Erde gelegte Samenkorn in keiner Beziehung schließen lasse. Dann aber weist der Apostel hin auf die ungemein große Verschiedenheit der Organisation bei allen den Körpern, welche in unsere Erfahrung fallen, um darzuthun, daß es erst recht kein Bedenken haben könne, eine neue und verschiedene Organisation anzunehmen bei den Körpern, welche nicht in unsere anschauliche Erfahrung fallen. So gewinnt nun vor Allem V. 39 einen deutlichen Sinn; σάρξ bedeutet hier einfach den Körper eines irdischen lebenden Wesens, einschließlich der Körperform; nur in Betreff dieser Form sind die irdischen Körper unter einander verschieden, und auf diese Verschiedenheit der Organisation aufmerksam zu machen, lag im unmittelbaren Beweisinteresse des Apostels. Wie aber zwischen den einander verwandten irdischen Leibern Unterschiede der Organisation stattfinden, so liegen gleichfalls derartige Unterschiede vor zwischen den einander fremden irdischen und himmlischen Körpern, und die Himmelskörper selbst wiederum sind unter einander ihrer Gestalt nach verschieden. Nun brauchen wir also dem Worte δόξα in V. 40 f. weder einen fremdartigen Sinn unterzulegen, noch den Hauptbegriff zu ihm zu suppliren; sondern gerade auf den Begriff der Erscheinung, des Aussehens, und auf nichts weiter, kam es dem Apostel bei seiner Argumentation an. Die oben vermißte Correspondenz zwischen dem Ausgangspunkte der Gegner und dem Ziele, zu welchem

Paulus gelangt, scheint mir bei dieser Erklärung in vollstem Umfange gesichert zu sein.

Wenn wir aus unserer Stelle für den Begriff σάρξ das Ergebniß erlangen, daß er synekdochisch den ganzen Leib bezeichnet mit Einschluß der organischen Leibesform, so ergiebt sich andererseits für den Begriff σῶμα, daß derselbe, wenigstens hier, den körperlichen Organismus bedeutet mit Einschluß der Körpersubstanz. Dies folgt aus V. 40; denn da erst im zweiten Gliede dieses Verses, durch das nachdrückliche ἀλλά eingeleitet, der neue Gedanke ausgesprochen wird, daß die Himmelskörper ihrer Gestalt nach von den irdischen Körpern unterschieden sind, so kann der im ersten Versgliede hingestellte Unterschied beider Arten von Körpern nicht auch schon sich auf die verschiedene Form bezogen haben, sondern muß zunächst gerade die verschiedene Substanz bezeichnet haben. Hiermit ist noch keineswegs gesagt, daß σάρξ in diesem synekdochischen Gebrauche mit σῶμα ganz synonym wäre. Eben weil σάρξ synekdochisch als pars pro toto verwendet wird, kann es natürlich nur ein solches totum bezeichnen, dessen pars es auch wirklich ist, d. h. es kann nur den aus Fleisch, Knochen u. s. w. bestehenden Organismus eines irdischen lebenden Wesens bedeuten, aber weder einen irdischen nichtlebenden Organismus, noch einen lebenden nichtirdischen Organismus. Der Begriff σῶμα dagegen ist an diese Schranken nicht gebunden: er bezeichnet, wie wir aus V. 38 ersehen, auch den Pflanzenorganismus und desgleichen, wie V. 40 zeigt, himmlische Körper. Lüdemann folgert hieraus (S. 8): „daß σῶμα, welches gleichmäßig für Körper von völlig entgegengesetztem Stoffe gebraucht wird, mit dem Begriffe der Materialität an und für sich garnichts zu schaffen hat; vielmehr ist es eine Form, in die jede beliebige Materie eingehen kann." Doch möchte es mir scheinen, als ob hier entweder eine für den ganzen weiteren Gedankengang Lüdemann's verhängnißvolle Undeutlichkeit, oder aber ein Fehlschluß vorliege. Daraus, daß wir bei σῶμα von jedem bestimmten Stoffe abstrahiren müssen, folgt noch nicht, daß wir von jedem Stoffe überhaupt abstrahiren müssen; wenn Paulus das Wort gebraucht für Körper von völlig entgegengesetztem Stoffe, so folgt daraus noch nicht, daß er es je

gebraucht, oder auch nur gedacht hat abgesehen von jedwedem Stoffe. Ebensogut ist es möglich, daß das Wort σῶμα allgemeine Bezeichnung wäre für substantielle Körper überhaupt; dann würde der Begriff der Substanz im Allgemeinen nothwendig mit im Worte eingeschlossen sein, die besondere Art der Substanz aber müßte jedesmal entweder ausdrücklich hinzugefügt oder aus dem Zusammenhang ergänzt werden. Diese letztere Auffassung des σῶμα scheint mir aber, soweit wir aus den bisher betrachteten Stellen schon schließen dürfen, gerade die weitaus wahrscheinlichere zu sein. Wir kommen jetzt also zu dem Resultate, daß nach 1 Cor. 15, 35 ff. die beiden Begriffe σῶμα und σάρξ sich zu einander verhalten nicht wie ein Formbegriff zu einem Substanzbegriffe, sondern wie ein Allgemeinbegriff zu einem besonderen Begriffe; σῶμα bedeutet den stofflichen Organismus abgesehen von jedem bestimmten Stoffe, σάρξ bedeutet einen ganz bestimmten, nämlich den irdisch-animalischen, stofflichen Organismus; beide Worte sind synonym dann, wenn σῶμα dem Zusammenhang gemäß von einem irdisch-animalischen Körper gesagt ist.

Denselben Gebrauch des Wortes σάρξ finden wir an einigen Stellen der kleineren Paulinen. Zuerst Col. 2, 1 u. 5. Der Verfasser redet V. 1 von denen, welche sein πρόσωπον ἐν σαρκί, d. i. sein leibliches Angesicht, nicht gesehen haben, oder, wie wir viel weniger genau uns auszudrücken pflegen, welche ihn nicht persönlich kennen gelernt haben, im verschwiegenen Gegensatz dazu, daß sie seine geistige Persönlichkeit, sei es durch seine Briefe, sei es durch Vermittlung anderer Personen, sehr wohl kennen gelernt haben (vgl. 2 Cor. 10, 10 f., wo die παρουσία τοῦ σώματος den ἐπιστολαί gegenübergestellt wird); desgleichen wird V. 5 das ἀπεῖναι τῇ σαρκί, die leibliche Abwesenheit, ausdrücklich gegenübergestellt der geistigen Anwesenheit, nämlich in den Gedanken theilnehmender Freude. Eph. 5, 28 f. wechseln die beiden Ausdrücke σῶμα und σάρξ mit einander ab, ohne daß sich irgend ein Unterschied der Bedeutung erkennen ließe: „die Männer sollen ihre Frauen lieben wie ihre eigenen Körper (σώματα); — denn Niemand hat je seinen eigenen Körper (σάρξ) gehaßt". Phil. 1, 22 ff. braucht der Apostel den Ausdruck σάρξ, wo er

speciell von seinem irdischen Körper redet, von welchem befreit zu werden er zwar für sich selbst wünschen möchte, aber in Rücksicht auf seine Gemeinden doch nicht wünscht; das Wort σῶμα, wenn ihm nicht eine nähere Bestimmung hinzugefügt wäre, hätte an dieser Stelle mißverständlich werden können, da der Apostel für die Zeit nach seiner Befreiung vom irdischen Organismus auf die Umkleidung mit einem neuen Organismus hofft, also durchaus nicht frei vom σῶμα überhaupt zu werden wünscht (vgl. 2 Cor. 5, 1 ff.). Derselbe Grund war endlich 1 Cor. 5, 5 zur Wahl des Wortes σάρξ bestimmend; der Leib des Blutschänders, der dem Satan zum Verderben, d. i. entweder zur Krankheit oder zum Tode, übergeben werden soll, wird dadurch ausdrücklich als der irdische Leib bezeichnet im Unterschiede von dem himmlischen σῶμα, welches auch jenem Uebelthäter dann vorbehalten bleibt, wenn bei ihm die Strafe den von Paulus gewünschten Zweck erreicht, „daß sein Geist gerettet werde am Tage des Herrn".

Dagegen kann selbstverständlich nur der Ausdruck σῶμα verwendet werden, wo es sich um einen Organismus in übertragenem Sinne handelt, also an den vielen Stellen, wo die christliche Gemeinde das σῶμα Christi genannt wird, an welchem die Christen die einzelnen, aber organisch verbundenen Glieder darstellen (Rom. 12, 4 f. 1 Cor. 10, 16 f.; 12, 12—27. Eph. 1, 23; 2, 16; 4, 4. 12. 16; 5, 23. 30. Col. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15). Außerdem wird dieses Wort, und zwar abwechselnd mit μέλη, besonders häufig gebraucht, wo der Körper als das Organ des menschlichen Fühlens und Wollens geltend gemacht werden soll. Hier die synekdochische Benennung durch σάρξ zu wählen, lag kein Grund vor, weil es ja nicht darauf ankam, den Körper als einen bestimmt irdischen, sondern nur darauf, ihn als einen allgemein organischen zu bezeichnen. In diesem Sinne heißt es, daß die Sünde herrscht, gesetzgebend und wirksam ist in dem σῶμα (Rom. 6, 12; 7, 5), oder daß die Glieder Waffen oder Sklaven sind des Unrechts, beziehungsweise der Gerechtigkeit (Rom. 6, 13—19). Derselbe Gedanke, daß das σῶμα den Werth eines Organs für die Willensrichtung hat, wird sehr deutlich ausgesprochen 2 Cor. 5, 10: „ein Jeder wird davontragen das mittelst

(διά) seines Körpers Erreichte, entsprechend dem, was er gehandelt hat". Besonders interessant ist hier ferner die Stelle 2 Cor. 4, 10 ff., theils weil in ihr das σῶμα nicht nur als Organ für die aktive Willensbethätigung, sondern daneben auch als receptives Organ für die passive Leidensempfindung in Betracht kommt, theils weil in ihr wieder der Ausdruck σάρξ mit σῶμα abwechselt. Der Apostel hat in Cap. 3 bis 4, 6 von der glanzvollen Herrlichkeit des christlichen Evangeliums geredet, dessen Verkündigung seinen Beruf bildet; aber er selbst ist nur ein zerbrechliches irdenes Gefäß für diesen Schatz, damit desto klarer hervortrete, daß die Ueberfülle von Kraft, die dem Evangelium innewohnt, nicht von ihm, dem Apostel, sondern allein von Gott herrührt (Cap. 4, 7); ihm widerfährt in jeder Beziehung Betrübniß, Noth, Bedrängniß, Erniedrigung, wenn es dabei auch nie bis zum Aeußersten kommt (V. 8—9); und so fährt er V. 10 fort: „jederzeit tragen wir die Tödtung Jesu an unserm Körper herum, damit auch das Leben Christi an unserm Körper sich offenbare; denn immer werden wir als Lebende dem Tode übergeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Leibe (σάρξ) sich offenbare; so übt also der Tod seine Wirkung an uns, das Leben aber seine Wirkung an euch". Der ganze Abschnitt und zumal die Schlußworte werden nur dann recht verständlich, wenn man die doppelte Bedeutung beachtet, welche das σῶμα als theils receptives, theils aktives Organ des Geisteslebens hat. Der Apostel stellt sich in Analogie zu Christus, sofern er dieselben Todes- und Lebenserfahrungen macht; für beide Arten der Erfahrung ist sein irdischer, sterblicher Körper das Organ, aber in verschiedener Beziehung: der Körper ist receptives Organ für die Leiden, die den Apostel treffen und die seine Analogie zum Tode Jesu herstellen, er ist aber aktives Organ für die göttliche Lebenskraft, welche sich in seiner Berufswirksamkeit geltend macht und welche die Analogie des Apostels zum Leben Jesu bewährt; dort also ist der Apostel selbst das Objekt für die Wirkung, die sich mittelst des Körpers vollzieht, hier aber ist der Apostel das Subjekt und die Gemeindeglieder sind das Objekt der durch den Körper als Organ vermittelten Gotteswirkung. — Die gleiche doppelte Beziehung des σῶμα und zwar in derselben

Anwendung finden wir wieder in den Worten Phil. 1, 20: „wie jederzeit, so wird auch jetzt Christus verherrlicht werden an meinem Körper, sei es durch Leben, sei es durch Tod". Beim ersten Blick kann es auffallend scheinen, weshalb hier statt des einfachen ἐν ἐμοί der Ausdruck ἐν τῷ σώματί μου gewählt ist. Die Beziehung des θάνατος auf das σῶμα ist zwar leicht verständlich; der Apostel ist überzeugt, daß auch der ihm nahe bevorstehende Märtyrertod der Verherrlichung Christi dienen muß; da aber dieser Tod nur seinen Körper, nicht seinen Geist trifft, so wird eben der Körper im Tode das Organ zu jener Verherrlichung. Minder deutlich scheint aber die Beziehung der ζωή auf das σῶμα; die Erklärung, daß damit der nämliche vorige Gedanke nur in negativer Form ausgedrückt sei (also: wenn ich sterbe, wird Christus an meinem Körper verherrlicht, sofern der Tod gerade meinen Körper trifft; wenn ich aber am Leben bleibe, wird Christus an meinem Körper verherrlicht, sofern der Tod meinen Körper dann eben nicht trifft), ist theils deshalb nicht annehmbar, weil die ζωή als Hauptbegriff dem θάνατος voraufgeht, theils deshalb nicht, weil es ein wenig passender Gedanke sein würde, daß Christus in dieser negativen Weise πάντοτε, jederzeit am Körper des Apostels verherrlicht worden ist. Wir müssen daher die durch das Leben des Apostels an seinem Leibe vollzogene Verherrlichung Christi durchaus darauf beziehen, daß der Leib auch hier als das Organ für die Willensthätigkeit, d. i. in unserm Fall für den Apostelberuf, in Betracht kommt; hierdurch ist Christus bisher verherrlicht worden und wird auch ferner verherrlicht werden, falls der Apostel am Leben erhalten bleibt. Daß dies der wirkliche Sinn der Stelle ist, bestätigen die nächstfolgenden Verse, wo der Apostel erklärt, daß er lieber am Leben ἐν σαρκί*) bleiben möchte, weil ihm dasselbe ein καρπὸς ἔργου, eine Frucht für sein Berufswerk, sein würde. Nun erkennen wir aber auch, daß der in V. 20 zu Grunde liegende Gedanke garnicht genügend zum Ausdruck gekommen wäre, wenn blos ἐν ἐμοί statt ἐν τῷ σώματί μου geschrieben wäre: denn bei ersterer

*) Warum hier der Ausdruck σάρξ für σῶμα eintritt, ist schon vorher, S. 102 f., erwähnt.

Fassung würde nur ganz allgemein gesagt sein, daß Christus im Leben des Apostels verherrlicht werde; nun aber, bei letzterer Fassung, ist zugleich angedeutet, was im Folgenden ausgeführt werden soll, nämlich in welcher Hinsicht diese Verherrlichung stattfinde*). Schließlich ist hier noch die Stelle Col. 1, 24 heranzuziehen: „ich ergänze das an den Leiden Christi noch Fehlende an meinem irdischen Körper (σάρξ) für seinen Körper (σῶμα), d. i. die Gemeinde". Der Ausdruck σάρξ ist hier verwendet, um des Apostels irdischen Körper als solchen bestimmt zu unterscheiden von dem in übertragener Bedeutung gebrauchten himmlischen Körper Christi; diese σάρξ wird aber in ganz derselben Weise, wie sonst σῶμα, genannt, wo es sich um die Erfahrung von Leiden handelt, die den Körper als receptives Organ des Menschen betreffen.

Wir treten nun weiter an die wichtige Frage hinan, welche Eigenschaften dem durch σάρξ und σῶμα bezeichneten irdischen Körper beigelegt werden. Leicht lassen sich die wenigen Prädikate angeben, welche aus den bisher berücksichtigten Stellen für die σάρξ zu gewinnen sind. Der irdische Leib wird als sterblich bezeichnet (2 Cor. 4, 11) und als der Krankheit und Schwachheit unterworfen (Gal. 4, 13 f. 2 Cor. 12, 7); ziehen wir die Stellen der kleineren Paulinen mit in Betracht, so wäre neben dem Merkmale der räumlichen Beschränktheit (Col. 2, 1 u. 5) noch hinzuzufügen, daß der Körper naturgemäßes Objekt nicht des Hasses, sondern sorgender Pflege des Menschen ist (Eph. 5, 29). Von ethischer Schwäche ist neben dieser deutlich hervorgehobenen physischen Schwäche noch an keiner Stelle die Rede gewesen. Etwas anders liegt die Sache in Betreff des σῶμα; zunächst wird auch dieses als sterblich (Rom. 8, 11), schwach (2 Cor. 10, 10), leidens-

*) Dafür, daß das Leben mit Christus, welches die Kehrseite bildet zu dem Leiden und Sterben, das der Gläubige in Analogie mit Christus erfährt, nicht nur überhaupt ein Lebenszustand ist, sondern immer eine im sittlichen Berufsleben an Anderen sich bewährende Lebenskraft, liefert noch einen trefflichen Beleg die Stelle 2 Cor. 13, 4: „denn auch wir sind schwach in Christus, werden aber leben mit ihm aus Gotteskraft in Bezug auf euch." Die Zweckbeziehung des Lebens mit Christus auf die Wirksamkeit an der Gemeinde wird hier ausdrücklich hinzugefügt.

fähig (1 Cor. 13, 3. 2 Cor. 4, 10) bezeichnet; daneben wird es aber an vielen bedeutsamen Stellen in unmittelbare Beziehung gebracht einerseits zur Sünde, welche im Menschen sich findet und auch den Christen nie völlig verläßt, andererseits zur Heiligung, welche die sittlich-religiöse Lebensaufgabe des Christen bildet. Die erstere Verbindung des σῶμα mit der Sünde finden wir in folgenden Stellen ausgesprochen: Rom. 1, 24; 6, 6; 7, 5. 23 f.; 8, 13; vgl. Col. 3, 5; die letztere Verbindung des σῶμα mit der Heiligung in folgenden Stellen: Rom. 12, 1. 1 Cor. 6, 19 f.; 7, 14; vgl. 1 Thess. 4, 4; 5, 23; daß an sich die Beziehung des σῶμα auf die Sünde ebensowohl möglich ist, wie die Beziehung auf die sittliche Heiligung, kommt zum Ausdruck: Rom. 6, 12 f. 19. 1 Cor. 6, 13. 15. 2 Cor. 5, 10. Das σῶμα ist also, wie wir im Allgemeinen schließen können, nahe betheiligt an der sittlichen Bethätigung *überhaupt*, ist aber indifferent gegen die *besondere*, sei es gute, sei es böse *Art* und *Richtung* dieser Bethätigung.

Eine sorgfältige Beachtung dieses exegetischen Befundes ist für unsere Untersuchung um so mehr angezeigt, als wir in ihm leicht das hauptsächlichste Motiv erkennen, um deß willen die Vertheidiger einer hellenistischen Erklärung des paulinischen σάρξ-Begriffes so großen Werth darauf legen, das σῶμα als bloßen Formbegriff strengstens von der σάρξ zu unterscheiden. Bedeutet nämlich σάρξ die materielle Substanz des irdisch-animalischen Organismus und ist diese Substanz an sich der objektive Grund aller Sünde, so erhellt, daß von einer Heiligung dieser Körpersubstanz nimmermehr die Rede sein kann; verlangt also Paulus von den Gläubigen die völlige Heiligung ihres σῶμα, die Darbringung desselben als wohlgefälligen Opfers an Gott, so folgt, daß dieses σῶμα die σάρξ nicht mitbefassen, vielmehr nur die an sich sittlich indifferente Körper*form* bezeichnen kann. In diesem Sinne drückt sich *Lüdemann* folgendermaßen aus (S. 57): „Weit öfter (sc. als mit Rücksicht auf die σάρξ) wird das σῶμα von Paulus erwähnt, ohne irgendwelche Rücksicht auf die σάρξ, aus der es besteht, nur als die teleologisch bestimmte *Form* des Organismus, der dem Geist des Menschen mitgegeben wird, als Werkzeug, in welchen Regionen des Alls immer er sich befinde.

Diesen Organismus recht zu gebrauchen und nur im Dienste Gottes zu verwenden, ermahnt der Apostel oft. Dies σῶμα ist es, von welchem es 1 Cor. 6 heißt, daß es sei τῷ κυρίῳ und umgekehrt, weil dieser Organismus dem Geiste immer bleiben wird, weil der Mensch ihn auch nach der Auferstehung weiter führen wird und er als solcher ebenso mit sich identisch bleibt, wie das Subjekt selbst. Dabei muß jedoch jede Rücksicht auf die Substanzen, die in diesem und jenem Leben seine Grundlage bilden, nothwendig wegfallen, denn diese sind nicht identisch, sondern entgegengesetzt." Ich möchte mir dieser Erklärung gegenüber zunächst nur die Bemerkung gestatten, daß ja allerdings nichts einfacher ist, als im begrifflichen Denken bei der Körperform vollständig zu abstrahiren von der Körpersubstanz, daß mir aber eine ungleich viel größere, ja geradezu unüberwindliche Schwierigkeit darin zu liegen scheint, dieselbe Abstraktion auch beim sittlichen Handeln vorzunehmen. Ich bin nicht recht im Stande einzusehen, wie ein Mensch es anfangen soll, seine bloße Körperform, abgesehen von dem Körperstoffe, zum Gegenstande sittlich-religiöser Heiligung zu machen, und zwar seine Körperform in der ganz allgemeinen Bedeutung, in welcher man dieselbe auch bei völlig veränderter körperlicher Substanz immer beibehält. Alle theoretische Reflexion darüber, daß die Körperform sich begrifflich ganz sauber von dem Körperstoffe abtrennen läßt, trägt wirklich garnichts zur Lösung dieses sittlich-praktischen Problems bei. Und wir dürfen doch dem Apostel Paulus nicht zutrauen, daß er in einem oft wiederholten Hauptpunkte seiner Paränese, den er im Römerbriefe an die Spitze aller seiner sittlichen Ermahnungen stellt, lediglich einen logisch unanfechtbaren, aber praktisch durchaus werthlosen und nichtssagenden Gedanken ausgesprochen habe; daß er, unter der ausdrücklich erörterten Voraussetzung, Grund und Macht der Sünde liege in der Leibesmaterie beschlossen, nur deshalb die ernstliche Forderung ausgesprochen habe, den Leibesorganismus als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer Gott darzubringen, um seinen Lesern zum Bewußtsein zu bringen, daß die organische Form des Leibes als solche gegen die Sündigkeit des Leibesstoffes neutral sei. Paulus hätte dann eben nur leere Worte gemacht, und dies anzunehmen dürfen wir uns nicht leichthin zu Gunsten

einer noch erst zu erprobenden Hypothese entschließen. Wir hören den Einwand, alle jene Ermahnungen des Apostels seien an wiedergeborene Christen gerichtet, bei welchen nicht mehr die sündige Fleischessubstanz, sondern der göttliche Geist das Princip geworden sei, welches nun den ganzen Menschen und zumal sein gesammtes, an sich sittlich indifferentes Formdasein beherrschen solle. So lesen wir bei Pfleiderer (S. 49): „Sofern der Leib das Organ eines Ich ist, das nicht vom Fleisch, sondern vom Geist beherrscht zu werden die Bestimmung hat und als christliches Ich auch vom Geist [Gottes] bestimmt wird: insofern kann und soll auch der Leib Werkzeug und Tempel des heiligen Geistes sein." Hiergegen ist aber zu sagen, daß der Leib, welcher das Organ für das Ich bildet, immer nur der substantielle Leib ist, nie eine bloße Körperform ohne Substanz; ist es nun Thatsache, daß das Ich des Menschen als christliches vom Geiste beherrscht wird, so folgt daraus doch keineswegs, das auch der substantielle Leib als Organ des Ich Werkzeug des Geistes werden kann, wenn eben diese Substanz ihrer Natur nach sündig und dem Geiste entgegengesetzt ist. Sondern es würde nur der Schluß zulässig bleiben, daß, wenngleich das Ich bereits während des irdischen Lebens geheiligt werden kann, doch die Organe dieses Ich während des irdischen Lebens stets unheilig bleiben müssen und erst in einer anderen Welt, wo sie einen neuen, nicht mehr dem Geiste widerstrebenden Stoff erhalten, adäquate Organe des Ich werden. Höchstens das Eine konnte Paulus als praktische Forderung aufstellen, daß man den Leib in seinem sündigen Wesen möglichst unwirksam mache, daß man die objektiv in ihm begründete Sünde nicht zur subjektiven werden lasse; aber diese negative Ermahnung durfte er nie in die positive Forderung der Heiligung des Leibes umkehren: denn für den Leib einschließlich der Leibesmaterie wäre diese Forderung unlogisch; für die Leibesform aber, abgesehen von dem Leibesstoffe wäre sie völlig unpraktisch gewesen.

Aber auch noch aus einer anderen Rücksicht müssen wir der Annahme entgegentreten, daß das Wort σῶμα in den bezeichneten Fällen nur als Formbegriff aufgefaßt werden dürfe. Diese Annahme ist wesentlich deswegen gebildet worden, um den Körperstoff als an sich sündigen von der geforderten Heiligung des σῶμα

ausnehmen zu können, also unter der Grundvoraussetzung, daß der die Leibessubstanz bezeichnende Begriff σάρξ hier unter keinen Umständen mit dem Begriffe σῶμα vertauscht werden könne. Diese Voraussetzung bestätigt sich aber bei unbefangener Beachtung aller Stellen nicht und dadurch wird jene ganze Annahme in sich zwecklos. Nicht unerheblich scheint mir hier zuerst die Stelle 2 Cor. 4, 10—12 zu sein, wo die Begriffe σῶμα und σάρξ mit einander abwechseln, und wo der Gedanke, den wir schon oben erörterten, daß die am sterblichen Leibe des Apostels sich offenbarende Lebenskraft Christi ihre Wirkung an den Gemeindegliedern ausübe, nur den Sinn haben kann, daß der Leib des Apostels, seine σάρξ, wohlgeeignetes Organ ist für die im apostolischen Berufe sich bewährende Kraft des Geistes Christi. Wie könnte dieser Gedanke in dieser Form ausgesprochen werden, wenn wirklich die an sich sündige σάρξ im schroffsten Gegensatze stände zum göttlichen πνεῦμα? Noch entscheidender ist aber eine andere Stelle, deren Berücksichtigung wir uns absichtlich bis auf diesen Punkt aufgespart haben, nämlich 2 Cor. 7, 1: „da wir nun diese Verheißungen haben, Geliebte, so laßt uns uns reinigen von jeglicher Befleckung der σάρξ und des πνεῦμα, indem wir Heiligung in Gottesfurcht vollziehen". Da die Genitive σαρκός und πνεύματος nur Objektsgenitive sein können, so sehen wir, daß hier die σάρξ nicht als Sitz und objektiver Grund, sondern als Objekt der sündigen Befleckung betrachtet wird, und es ergiebt sich als Sinn der Ermahnung, daß diese Befleckung beim Christen unterlassen werden und die σάρξ vielmehr, ebenso wie dies sonst vom σῶμα gefordert wird, Gegenstand der Heiligung werden soll. Diese Stelle wäre ganz unbegreiflich, wenn wirklich bei Paulus σάρξ blos die an sich sündige Leibesmaterie bezeichnete. Die Erklärung, welche Lüdemann als möglichen Ausweg vorschlägt (S. 145), nämlich das Beflecktwerden der σάρξ „von dem Wiederaufleben der ἐπιθυμία in dieser bereits erlahmten, dem Absterben und der Aufreibung im Dienst des πνεῦμα verfallenen σάρξ" zu verstehen, bietet deswegen einen durchaus anderen Sinn, als die Textworte zulassen, weil in letzteren die σάρξ eben nicht als das Subjekt sündiger ἐπιθυμία, sondern als deren Objekt genannt wird. Holsten (S. 386) gesteht denn auch offen, daß er die

Stelle für unächt halte, und Lüdemann stimmt diesem Urtheile als sehr wahrscheinlichem bei. Für solche Unechtheit läßt sich aber kein anderer Grund anführen*), als daß die Worte zu der Hypothese von der σάρξ als sündiger Leibesmaterie nicht passen wollen, d. i. ein Grund, welcher in Wirklichkeit nicht sowohl die zu erklärende Stelle, als vielmehr die zur Erklärung nicht ausreichende Hypothese in Verdacht bringt. Hingegen bietet die Stelle keinerlei Schwierigkeiten, wenn wir das Wort σάρξ einfach in der Bedeutung des organisirten irdischen Körpers fassen, welche sich uns aus 1 Cor. 15, 39 ergeben und an anderen Stellen bestätigt hatte, und wenn wir uns entschließen, vorläufig wenigstens für die σάρξ in dieser Bedeutung auf eine nothwendig und begrifflich ihr anhaftende Sündigkeit zu verzichten.

Allein indem wir zu dem Schlusse gelangen, daß das σῶμα, welches zum Objekt der Heiligung gemacht werden soll, immer den ganzen Körper bezeichnet einschließlich des Körperstoffes und daß demgemäß dieser Körperstoff nicht als an sich sündig gedacht werden darf, so haben wir uns zugleich ein Mittel entzogen, welches uns mit leichter Mühe zur Erklärung der anderen Stellen verholfen hätte, an denen das σῶμα in engste Beziehung zur ἁμαρτία gebracht wird. Denn wir dürfen jetzt nicht den Theologen, deren Ansichten wir eben entgegengetreten sind, darin beistimmen, daß das σῶμα in allen diesen Fällen als σῶμα τῆς σαρκός, d. i. als Körper einschließlich der Körpersubstanz zu erklären sei und daß die Sündhaftigkeit des σῶμα durch diese an sich sündige Substanz bedingt sei. Welches ist nun also der Sinn, der diesen Stellen zu Grunde liegt?

Uns tritt hier vor Allem die sehr beachtenswerthe Ansicht Ritschl's**) entgegen, welche die gesuchte Erklärung in folgender Weise giebt. Die Stellen, an welchen die Sünde auf den Leib und die Glieder bezogen wird, handeln theils von ganz wieder-

*) Ueber die Unzulänglichkeit der Gründe, aus denen man die Authentie der ganzen Episode Cap. 6, 14 bis 7, 1 in Zweifel gezogen hat, vgl. Meyer, „Commentar zum zweiten Corintherbriefe", 5. Aufl. 1870, S. 178 Anm.

**) Vgl. Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche", 2. Aufl. Bonn 1857, S. 70 ff.

geborenen Gläubigen, deren Ich sich völlig von der Sünde losgelöst hat und deren immer noch vorhandene Sünde Paulus deshalb in den Leib verlegt, um ihren im Verhältniß zum wiedergeborenen Ich blos peripherischen Werth für den Menschen deutlich zu kennzeichnen; theils handeln diese Stellen, wie Rom. 7, von solchen noch Unwiedergeborenen, bei denen die Erlösungssehnsucht doch schon soweit gediehen ist, daß sich das Ich, wenn auch an sich ohne Erfolg der Bethätigung, von der eigenen Sünde unterscheidet; auch auf die Menschen in diesem besonderen Entwicklungsstadium wendet Paulus die Vorstellung an, daß ihre Sünde nur noch in dem Körper und in den Gliedern wurzele. Dieser Gedanke einer Combination der Sünde mit dem Leibe ist aber vom Apostel nicht gebildet, um irgendwelche theoretische Erklärung über das Wesen und den Ursprung der Sünde zu geben, sondern vielmehr nur, um den Werth anzudeuten, welchen die Sünde bei den bezeichneten Menschen im Verhältniß zum persönlichen Ich derselben einnimmt. — So leicht und einleuchtend diese Erklärung Ritschl's auch zunächst scheint, so halten mich doch einige exegetische Bedenken ab, ihr vollständig beizustimmen. Erstens nämlich scheint mir die Stelle Rom. 6, 19, wo die μέλη offenbar in ganz derselben Weise in Beziehung zur Sünde gesetzt werden, wie das σῶμα in V. 6 u. 12 f., eine Erklärung in dem angegebenen Sinne nicht zuzulassen; denn hier ist durch das nachdrückliche νῦν am Beginne des zweiten Satzgliedes der vergangene Zustand, wo der Körper der Sünde dienstbar war, deutlich in die Zeit vor der Wiedergeburt gewiesen; und es ist doch nicht recht wahrscheinlich, daß der Apostel bei allen seinen Lesern voraussetzt, sie hätten sich vor ihrer Annahme des Christenthums in demselben Zustande der bis zur höchsten Spitze getriebenen Erlösungsbedürftigkeit befunden, wie er einen solchen Zustand als seinen eigenen Rom. 7, 13 ff. beschreibt. Hierzu kommt ferner, daß Paulus in gleichem Maße, wie die Sünde, auch die Heiligung und das sittliche Handeln in unmittelbare Verbindung mit dem Körper setzt; daß dies nun aber nicht blos den negativen Sinn hat, bei den Gläubigen solle die im Körper noch waltende Sünde beseitigt und eben hierin auch der Körper Gott geweiht werden, zeigt, wie mir dünkt, deutlich die Stelle 2 Cor. 5, 10, wo zuerst das positive

Handeln ganz im Allgemeinen als διὰ τοῦ σώματος vollbracht dargestellt wird und hinterher dann die Theilung eintritt: „sei das Handeln gut, sei es schlecht gewesen"; wenn nun die Sünde bei den Gläubigen von Paulus deswegen in den Körper verlegt würde, um anzudeuten, daß sie nicht mehr im Herzen wurzele, sondern nur noch einen im Verhältniß zum Ich peripherischen Werth habe, so würde folgen, daß Paulus auch das sittliche Guthandeln von dem Herzen und dem wiedergeborenen Ich der Gläubigen ausschließen wollte. Endlich aber macht mir die Stelle 1 Cor. 6, 18 Schwierigkeit, wo Paulus den ganz allgemeinen Grundsatz ausspricht, daß jede Sünde, welche ein Mensch begeht, außerhalb des Körpers (ἐκτὸς τοῦ σώματος) liege, wovon einzig die Unzuchtsünde ausgenommen sei*); so bestimmt und allgemein hätte sich der Apostel gewiß nicht ausgedrückt, wenn seine Meinung gewesen wäre, daß bei den wiedergeborenen Gläubigen gerade der Körper der Sitz sei, auf den sich alle Sünde zurückziehe.

Aus allen diesen Gründen möchte ich doch bei der Annahme bleiben, welche ich bereits oben (S. 103) in Betreff einer Reihe hierhergehöriger Stellen aussprach, daß das σῶμα, wo immer es bei Paulus in Beziehung zum menschlichen Handeln, d. h. entweder zur Sünde oder zur Heiligung, gebracht wird, nur als das äußere Organ zur Ausführung des guten oder bösen Willensentschlusses in Betracht kommt. An einigen Stellen wird diese instrumentale Bedeutung des σῶμα ausdrücklich hervorgehoben (Rom. 6, 13. 19. 2 Cor. 5, 10); an anderen Stellen ist der Ausdruck mehr local gewendet, so daß der Körper und die Glieder als der Ort erscheinen, an dem die Willensrichtung zur Darstellung kommt (Rom. 7, 5. 23. 1 Cor. 6, 20), wodurch aber der eigentliche Gedanke nicht verändert wird. Eine Anzahl noch anderer Stellen endlich ist allerdings in ihrem Wortlaut so unbestimmt und allgemein gehalten, daß an und für sich auch andere Erklärungen möglich sein könnten (Rom. 6, 6; 8, 10. 13. 1 Cor.

*) Der Leib gilt bei dieser Sünde als Objekt der Befleckung (εἰς τὸ ἴδιον σῶμα); der gleiche Gedanke liegt den Stellen Rom. 1, 24 und 2 Cor. 7, 1 zu Grunde, wo ebenfalls der Körper Objekt der Verunreinigung ist.

6, 13; vgl. Col. 3. 5); auf diese Stellen haben wir aber den bewährten Grundsatz der Hermeneutik anzuwenden, daß die dunkleren Aussprüche eines Schriftstellers, soweit es gelingt, mit Hülfe der klaren Aussprüche zu deuten sind. Wenn also im sechsten Capitel des Römerbriefs an verschiedenen Stellen deutlich der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß der Körper als dienendes Organ von der Sünde beherrscht wird (V. 12), daß seine Glieder der Sünde wie der Gerechtigkeit als Waffen (V. 13) oder als Knechte (V. 19) Dienste leisten, so liegt gewiß nichts näher, als auch in V. 6 die Worte: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας so zu verstehen, daß der Genitiv ἁμαρτίας im eigentlichsten Sinne genitivus possessoris ist, d. h. daß die Sünde als die Herrin gedacht ist, welcher der Körper als Sklave gehört und gehorcht, um ihren Willen auszuführen. Bei dieser Erklärung ergiebt sich uns aber zugleich, daß der menschliche Leib zur Sünde in demselben, nicht analytischen, sondern synthetischen Verhältnisse steht, wie der Sklave zur Herrin. Wie der Sklave seine bestimmten Verrichtungen vollziehen muß, nicht weil er an sich keine anderen vollziehen kann, sondern weil er wegen seines thatsächlich bestehenden Dienstverhältnisses keine andere vollziehen darf, während er an sich ebensogut einem anderen Herrn gehören und andere Dienste leisten könnte: so gehört auch das irdische σῶμα nicht an sich der ἁμαρτία, sondern kann ebensowohl τῷ κυρίῳ gehören (1 Cor. 6, 13); wohl aber ist es thatsächlich der Sünde verknechtet, solange nicht kraft des Gottesgeistes eine Erlösung aus diesem Zustande eingetreten ist (Rom. 7, 24). Diese Befreiung immer vollständiger zu machen, so daß der Körper in den Stand gesetzt wird, nur ausübendes Organ für die Wirkungen des Geistes und dadurch selbst ganz Gott geweiht und geheiligt zu werden, ist das Ziel, welches die Gläubigen nach der Ermahnung des Apostels erstreben sollen. Aber in welch eigenthümlicher Form ist sowohl an unserer Stelle (Rom. 6, 6), wie Rom. 7, 23 und Col. 3, 5, die Ermahnung, wenn dies ihr Sinn sein soll, von Paulus ausgesprochen! Das sehr Auffallende des Ausdrucks liegt nämlich darin, daß das σῶμα überhaupt in so nachdrücklicher Weise berücksichtigt wird, wenn es doch nur den Werth eines vermittelnden und ausführenden Organs hat; daß der Apostel nicht auffordert, direkt die sündige

Willensrichtung zu vernichten, sondern indirekt die Organe dieser Willensrichtung unwirksam zu machen. Wie ist Paulus dazu gekommen, den einfachen Gedanken in dieser indirekten und scheinbar unpräcisen Form auszudrücken?

Wir glauben eine Antwort auf die nicht leichte Frage nur geben zu können durch einen Hinweis auf den allgemeinen Charakter der paulinischen Paränese überhaupt, wobei wir uns freilich auf kurze Andeutungen beschränken müssen. Die wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Paränese scheint mir darauf zu beruhen, daß sie vorwiegend durch den Gesichtspunkt der Tugendbildung bestimmt ist. Diesen Gesichtspunkt zu beachten ist um so wichtiger, als er allein uns den Schlüssel bietet zu einer gerechten Würdigung der paränetischen Vorschriften Pauli im Vergleich mit dem Inhalte der ethischen Verkündigung Jesu selbst. Den Centralpunkt der Verkündigung Jesu bildet der Begriff des Reiches Gottes, welches als höchstes Gut das einheitliche, überweltliche Objekt bildet für das gesammte christlich-sittliche Handeln. Wenn bei Paulus dieser Begriff des Reiches Gottes fast vollständig in den Hintergrund tritt, so liegt der Grund hiervon nicht etwa darin, daß die sittliche Anschauung und Verkündigung Pauli in einer niedrigeren Höhenlage sich bewegt, als diejenige Jesu, sondern nur darin, daß sie von einem anderen Gesichtspunkt beherrscht ist: Paulus faßt nicht das Objekt, sondern das Subjekt des christlich-sittlichen Handelns in's Auge. Denn dies ist ja der allgemeine Sinn der Tugendbildung, daß durch sie in dem sittlichen Subjekte alle die Eigenschaften, Fertigkeiten, Gesinnungen erzeugt und erhalten werden, welche Grund und Voraussetzung des steten sittlichen Handelns bilden. Wie nun aber das Reich Gottes diejenige religiöse Gemeinschaft darstellt, welche weder den einzelnen sittlichen Gemeinschaften nebengeordnet ist, noch auch blos summirend dieselben umfaßt, sondern welche als höheres Ganzes über ihnen steht, alle zur organischen Einheit zusammenschließend, und wie eben hierin der absolute, überweltliche Werth des Reiches Gottes begründet ist: so hat sich auch Paulus in seiner Paränese nicht begnügt, blos eine möglichst vollzählige Summe einzelner Tugenden als Ziel christlicher Sittlichkeit zu fordern, sondern er hat den Begriff des ἁγιασμός, der Heiligung,

als das übergeordnete religiöse Princip hingestellt, um durch dieses alle einzelnen Tugenden zu einer geschlossenen Einheit zusammenzufassen. Und hieran erprobt sich, daß die paulinische Paränese trotz des verschiedenen Gesichtspunktes und trotz der verschiedenen, dadurch bedingten Form doch auf ganz derselben Höhenlage sich befindet, wie die ethische Verkündigung Jesu. Nur an einem einzigen Beispiele möchte ich zeigen, wie der Begriff der Heiligung bei Paulus und der Begriff des Reiches Gottes bei Jesus wirklich durchaus mit einander correspondiren. Christus wie Paulus machen beide den Grundsatz geltend, daß es unter gewissen Umständen religiös-sittliche Pflicht sein kann, sich der Ehe zu enthalten; Christus drückt dies so aus, daß er sagt: es gebe Entmannte, die sich selbst entmannen um des Himmelreichs willen (Matth. 19, 12); Paulus dagegen sagt: die unvermählt bleibende Jungfrau richte ihre Sorge auf die Angelegenheiten des Herrn, damit sie heilig sei sowohl am Körper wie am Geiste (1 Cor. 7, 34). Der Gedanke ist beidemal der gleiche; aber dort wird jene Pflicht durch die Rücksicht auf das Objekt, hier durch die Rücksicht auf die Tugendbildung des Subjekts des sittlichen Handelns motivirt. Gerade das gewählte Beispiel weist uns aber zugleich auf den Punkt hin, dem wir in dieser ganzen Erörterung zustreben, daß nämlich die Werthlegung des Paulus auf den Körper unmittelbar zusammenhängt mit seiner besonderen Berücksichtigung der Tugendbildung. Die beiden Begriffe ἁγιασμός und σῶμα stehen bei Paulus überall in engster Beziehung zu einander, und es ist nicht schwer einzusehen, worauf sich diese Wechselbeziehung gründet. Kommt es bei der christlichen Tugendbildung darauf an, daß das Subjekt christlich-sittlichen Handelns sich als ein einheitliches, gottgeweihtes Ganzes darstelle, so darf der Körper als ein wesentlicher Hauptbestandtheil dieses Subjekts nicht von der Tugendbildung ausgeschlossen sein. Denselben Werth, welchen in der christlichen Lehre vom Reiche Gottes der Gedanke hat, daß dieses Reich als überweltliche Gemeinschaft keine einzige der weltlichen sittlichen Gemeinschaften von sich ausschließt, weil es dadurch selbst zu einer bloßen Particulargemeinschaft herabsinken würde, denselben Werth hat in der christlichen Ethik, wenn sie vom Gesichtspunkt der

Tugendbildung aus entworfen wird, der Gedanke, daß die Heiligung als Hervorbringung der absoluten religiösen Tugend nicht irgendeine der sittlichen Tugenden ausschließt, nicht eine einzelne Seite des menschlichen Wesens unberührt läßt oder gar zurückdrängt, sondern daß sie als höheres Princip alle Tugenden umfaßt, daß sie ihre Wirkung wie auf den Geist, so auch auf den Körper erstreckt. Die nachdrückliche Betonung des σῶμα, welche wir in ähnlicher Weise in keiner der übrigen neutestamentlichen Schriften wiederfinden, nimmt also ihren wohlberechtigten, ja nothwendigen Platz ein im Zusammenhang der paulinischen Paräneſe, ſie ist gerade eine specifische Probe darauf, daß die ethischen Vorstellungen des Apostels sich durchweg auf der richtigen Höhe christlicher Weltanschauung halten.

Leicht wird man erkennen, in welchem Zusammenhange dies Ergebniß unserer kurzen Betrachtung steht mit der uns oben noch zur Beantwortung offen gebliebenen Frage. Ich meine, daß die wiederholte und auffallende Beziehung, in welche der Körper bei Paulus zur Sünde gesetzt wird, und die besondere Ermahnung, Körper und Glieder als Organe sündiger Willensrichtung unwirksam zu machen, sich nur erklären läßt als ein Reflex der bedeutsamen Stellung, welche gerade der Leib im organischen Gefüge der christlichen Tugendbildung nach Paulus einnimmt. Weil das positive Verfahren des christlichen Tugenderwerbes nothwendig auch den Körper mitumfaßt, deshalb konnte auch das negative Verfahren der Ablegung sündiger Untugenden wesentlich auf den Körper bezogen werden. Eine solche Vermischung des positiven und negativen Verfahrens dürfen wir aber keineswegs als willkürlich oder zufällig ansehen; ihre volle Berechtigung liegt vielmehr darin, daß in der That dieser negative und jener positive Akt sich nicht als zwei gesonderte Vorgänge von einander trennen lassen, so daß der eine absolvirt sein könnte oder müßte, bevor der andere anfinge, sondern daß beide sachlich und zeitlich durchaus zusammenfallen. Denn die Beseitigung der Untugenden geschieht nur durch Heranbildung der entgegengesetzten Tugenden*). Wenn also Paulus

*) Vgl. Ritschl, „Unterricht in der christlichen Religion", Bonn 1875, § 58.

auffordert zur sittlichen Abtödtung des Körpers oder der Glieder, welche im Dienste der Sünde stehen, so ist dieser Ausdruck doch nicht so unpräcis, wie es zuerst den Anschein hat, und widerspricht auch nicht der vielfachen entgegengesetzten Forderung, die Glieder in den Dienst Gottes zu stellen: denn Paulus wußte sehr wohl, daß jene negative Tödtung nicht durch irgendwelche Askese vollzogen werden konnte, sondern nur durch die positive Lebendigmachung der Glieder in der christlichen Heiligung (vgl. 2 Cor. 7, 1). — Unser Urtheil über die erörterte Frage läuft also darauf hinaus, daß wir der Ansicht, Paulus habe das σῶμα zuerst in Verbindung mit der Sünde gedacht und nur in Rücksicht hierauf den Gedanken ausgesprochen, auch der Leib solle Gott geweiht werden, nicht beistimmen, sondern daß wir vielmehr umgekehrt meinen, Paulus habe den Leib in erster Linie zur Heiligung in Beziehung gesetzt und erst von hier aus den umgeformten Gedanken vollzogen, daß auch der Gegensatz der Heiligung, die Sünde, wesentlich am Leibe hafte und am Leibe zu bekämpfen sei. Freilich haben wir zu diesem Ergebniß nur auf etwas umständlichem Wege gelangen können; da es uns aber beim Verfolg dieses Weges nur darum zu thun war, den Begriff σῶμα aus dem größeren Zusammenhang der paulinischen Lehre zu verstehen, um nicht durch eine blos isolirte Betrachtung desselben irre geleitet zu werden, so hoffen wir, daß der umständliche Weg nicht als Umweg oder als Abweg erscheine.

Wir stehen hiermit zugleich am Schlusse eines Abschnittes unserer Untersuchung, in welchem uns der Begriff σάρξ in mannigfacher Verknüpfung mit dem Begriffe σῶμα entgegengetreten ist. Werfen wir einen kurzen Blick rückwärts. Wenn wir es als unsere Aufgabe bezeichneten, die Grenzen festzustellen, bis wieweit Paulus in seiner Verwendung des σάρξ-Begriffes dem alttestamentlichen Sprachgebrauche folge und von wo an ein Anschluß an den hellenistischen Sprachgebrauch sich erkennen lasse, so können wir nun sagen, daß bisher sich uns noch kein Anlaß zu solcher Grenzscheidung geboten hat. Wie im Alten Testament das „Fleisch" synekdochisch gebraucht wird zur Bezeichnung des ganzen Leibes, so fanden wir auch bei Paulus das Wort σάρξ mehrfach in der Bedeutung „Körper", ohne daß eine besondere Trennung zwischen

der Körpersubstanz und der Körperform vorzunehmen wäre. Den Unterschied des Begriffs σάρξ (in diesem synekdochischen Gebrauche) von dem Begriffe σῶμα erkannten wir darin, daß jener ein besonderer, dieser ein allgemeiner Begriff ist, d. h. daß jener den bestimmten irdisch-animalischen Körper, dieser den Körper überhaupt bezeichnet. Als wesentliches Merkmal des irdischen Leibes galt seine physische Schwäche und Sterblichkeit, während wir das Merkmal der Sündigkeit weder dem Leibe im Allgemeinen noch dem Leibesstoffe speciell anhaften sahen. Wohl aber kam dem Körper die wichtige Bedeutung zu, sowohl receptives Organ für die Empfindung äußerer Eindrücke und Leiden, als auch aktives Organ für die Willensbethätigung jeglicher Art zu sein. In dieser letzten Bedeutung sahen wir die Möglichkeit begründet, den Körper in unmittelbare Beziehung einerseits zur sittlichen Heiligung, andererseits zur Sünde zu setzen, während uns die besondere Art und Betonung dieser Beziehung bei Paulus nur durch Berücksichtigung des allgemeinen Charakters der paulinischen Paränese verständlich zu werden schien.

b) Die Begriffe πνεῦμα und ψυχή, καρδία und νοῦς.

Gegenstand unserer Betrachtung ist das πνεῦμα hier nur, sofern es den menschlichen Geist bezeichnet. Daß das Wort bei Paulus überhaupt in dieser blos anthropologischen Bedeutung vorkomme, ist zwar lebhaft bestritten worden; aber selbst Holsten, welcher mit großer Entschiedenheit für die Ansicht eingetreten ist, πνεῦμα werde bei Paulus nur vom göttlichen Geiste gebraucht, hat in Betreff der Stelle 1 Cor. 2, 11 anerkannt (S. 388 ff.), daß unter den Begriff πνεῦμα als blos abstrakten Gattungsbegriff bei Paulus auch der menschliche Geist, die ψυχή, fallen könne, und Weiß*), welcher in ähnlicher Weise wie Holsten besonders betont, „daß das πνεῦμα im specifischen Sinne in der paulinischen Psychologie keine Stelle hat", sondern nur den wieder-

*) Vgl. B. Weiß, „Biblische Theologie des Neuen Testaments", 2. Aufl. Berlin 1873, S. 245 ff.

geborenen Christen beigelegt wird, giebt doch zu, daß Paulus an einigen Stellen einem „populären Sprachgebrauch" folge, welchem gemäß πνεῦμα wesentlich gleichbedeutend mit ψυχή sein könne. Uns liegt es also zunächst nur daran, den Spuren dieses „populären" Sprachgebrauchs nachzugehen, oder (um Holsten's Ausdrucksweise zu gebrauchen) zu sehen, an welchen Stellen der „abstrakte Gattungsbegriff" πνεῦμα von Paulus auf die menschliche Seele angewendet wird. — Deutlich wird 1 Cor. 2, 11 ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου unterschieden von dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ; als analoges Beispiel dafür, daß nur der Gottesgeist selbst die Fähigkeit besitzt und mittheilt, den göttlichen Heilsplan zu erkennen, weist der Apostel darauf hin, daß ja auch nur der menschliche Geist das menschliche Innere zu durchschauen vermöge. In gleicher Weise wird Rom. 8, 16 das πνεῦμα ἡμῶν von dem göttlichen πνεῦμα unterschieden, welches letzteres dem ersteren die zustimmende Gewißheit der Gotteskindschaft verleihe. Dieselbe anthropologische Bedeutung ist ferner an den manchen Stellen anzunehmen, wo σῶμα oder σάρξ (als „Körper") zum πνεῦμα im Gegensatze stehen: Rom. 8, 10. 1 Cor. 5, 3—5; 7, 34. 2 Cor. 7, 1; vgl. Col. 2, 5. Hier liegt überall das einfachste anthropologische Schema zu Grunde, wonach im Menschen unterschieden wird zwischen seiner leiblichen und seiner geistigen Wesensseite, ohne daß dabei besonders auf eine unterschiedslose Einheit der geistigen Natur reflektirt wird. Eine verschwiegene, aber durch den Zusammenhang angezeigte Entgegenstellung der sinnlichen Wesensseite gegen das πνεῦμα findet endlich statt Rom. 1, 9, wo Paulus von der Gottesverehrung, welche er durch seine Verkündigung des Evangeliums vollzieht, sagt, sie geschehe in seinem Geiste, d. h. sie sei eine rein innerliche, im Unterschiede von jedweder äußerlichen, sinnenfälligen, cultischen Gottesverehrung.

Wenn man nun meistentheils sehr geneigt ist, in dieser anthropologischen Verwendung des πνεῦμα eine wesentliche Anknüpfung des paulinischen Sprachgebrauchs an den „populären" alttestamentlichen zu erblicken, während man in der Art, wie das göttliche πνεῦμα vorkommt, eine eigenthümlich neue Auffassung des Paulus zu erkennen glaubt, so möchte ich doch vielmehr umgekehrt darauf aufmerksam machen, daß gerade jene einfache Benutzung des πνεῦμα im

anthropologischen Gegensatze gegen den Körper dem Paulus ganz alleine zukommt und weder in dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, noch bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern ihre Analogieen findet. Nicht das ist auffallend, daß Paulus überhaupt ein nichtgöttliches πνεῦμα kennt, da, wie wir früher gesehen haben, im Alten Testament der Begriff רוּחַ keineswegs überall das Prädikat der Göttlichkeit an sich trägt; wohl aber ist auffallend, das dieses Prädikat fehlt bei dem menschlichen Lebensgeiste, welchem das Alte Testament göttlichen Ursprung zuschreibt, welcher hier bei Paulus aber nur den Werth eines zweiten Theiles der menschlichen Natur hat, der dem Leibe coordinirt werden kann. Den Unterschied der Bedeutung von נֶפֶשׁ und רוּחַ fanden wir im Alten Testament sehr bestimmt darin ausgeprägt, daß ersteres Wort dann angewendet wird, wenn bei der Betrachtung der menschlichen Natur ein rein anthropologischer, letzteres Wort aber, wenn ein religiöser Gesichtspunkt obwaltet. Dem Lebensgeist in den Kreaturen wird im Alten Testament ein religiöser Werth beigelegt, was sich darin ausdrückt, daß dieser Geist unmittelbar von Gott herstammend und zu Gott zurückkehrend vorgestellt wird. Wo es sich um den blos anthropologischen Gegensatz von Leib und Seele handelt, finden wir deshalb nur נֶפֶשׁ oder לֵב, nie רוּחַ, dem בָּשָׂר gegenübergestellt; sondern wo רוּחַ mit בָּשָׂר zusammensteht, da ist letzteres Wort stets synekdochische Bezeichnung für die Kreatur im Unterschiede von Gott. Wenigstens die Spuren solcher religiösen Schätzung des Lebensgeistes fanden wir auch bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Wo bei diesen σάρξ und πνεῦμα einander gegenübergestellt werden, ist nirgends der anthropologische Gegensatz, sondern immer der religiöse von Kreatur und Gottesgeist gemeint; soll aber der anthropologische Unterschied von Leib und Geist ausgedrückt werden, so wird σῶμα und ψυχή gesagt (Matth. 6. 25; 10, 28. Luc. 12, 22 f.). Dagegen verräth das πνεῦμα bei Paulus, wo es vom menschlichen Geiste gebraucht wird, in keinerlei Weise mehr jene alttestamentlich-religiöse Betrachtungsweise. Da wir noch nicht wissen, welche Bedeutung der Begriff ψυχή bei Paulus hat, so können wir hier nur feststellen, daß das menschliche πνεῦμα bei Paulus ganz denselben Sinn hat, wie

im Alten Testament נֶפֶשׁ und bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern ψυχή.

Eine deutliche Anknüpfung an den alttestamentlichen Sprachgebrauch tritt uns aber auf einem anderen Punkte entgegen. Wir fanden im Alten Testament das Wort רוּחַ häufig in der Bedeutung „Muth" oder „Gemüth" zur Bezeichnung der Gefühlsstimmung oder des Charakters. Denselben Gebrauch treffen wir nun an einigen paulinischen Stellen wieder. Hierher gehört vor Allem das πνεῦμα πραΰτητος (1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1; vgl. 1 Petr. 3, 4), welches blos „Sanftmuth" bedeutet; in der gewöhnlichen Uebersetzung: „Geist der Sanftmuth" wird der Begriff des πνεῦμα unnöthig verdoppelt. In dem gleichen Sinne möchte ich auch das πνεῦμα auffassen 2 Cor. 12, 18 in der Frage: „wandelten wir (Paulus und Titus) nicht in demselben πνεῦμα? nicht in denselben Spuren?" Hier bei πνεῦμα an den heiligen Geist zu denken, scheint mir schon wegen des nachfolgenden zweiten Theils der Frage nicht wohl zulässig zu sein, da derselbe äußerst schleppend sich anschließen würde, wenn vorher bereits das höchste materielle Princip der Uebereinstimmung geltend gemacht wäre. Dem Zusammenhang gemäß handelt es sich aber auch garnicht um eine Uebereinstimmung in irgendwelcher religiösen Beziehung, sondern nur um die Gleichheit des sittlichen Verfahrens. Paulus sagt den Corinthern in der Entgegnung auf sittliche Vorwürfe, die man ihm und seinem Werke anzuheften gesucht hat: sowenig er selbst in eigennütziger Weise bei ihnen verfahren sei, sowenig sein Abgesandter Titus; vielmehr hätten sie beide in ihrem Handeln denselben sittlichen Charakter gezeigt und dasselbe Ziel verfolgt. Die erste Hälfte der Frage bezieht sich auf die Gleichheit der Art und Form, die zweite Hälfte auf die Gleichheit der Richtung des Handelns. — Endlich kommen hier die Stellen in Betracht, wo einerseits von Erquickung und Ruhe (1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 2, 13; 7, 13), andererseits von glühender Erregung (Rom. 12, 11) des πνεῦμα die Rede ist. Es wird schwer auszumachen sein, ob das Wort hier nur den menschlichen Geist im Allgemeinen, oder ob es speciell die Gefühlsstimmung bezeichnen soll; die Grenzen beider Bedeutungen sind eben fließend.

Bemerkenswerth ist noch ein anderer, dem Paulus eigenthümlicher Gebrauch des Wortes πνεῦμα, den wir wohl als liturgischen bezeichnen können. Als echt paulinisch ist dieser Gebrauch gesichert durch die Stelle Gal. 6, 18; außerdem findet er sich in folgenden Stellen der kleineren Paulinen: Phil. 4, 23. Philem. 25. 2 Tim. 4, 22. Er besteht darin, daß in den Segensformeln am Schlusse der Briefe τὸ πνεῦμα ὑμῶν (oder σου) für das einfachere ὑμεῖς gesagt wird. Daran, daß hier der göttliche Geist in den Gläubigen gemeint wäre, ist nicht zu denken; denn es würde eine sonst unerhörte Vorstellung sein, daß die Gnade Christi, welche ja gerade mittelst des göttlichen Geistes an den Gläubigen ihre Wirkung übt, diesen Geist selbst zum Objekte ihrer Wirkung hätte. Es kann also nur der menschliche Geist gemeint sein, der aber in dem bei Segenswünschen üblichen feierlichen und getragenen Stile synekdochisch den Menschen überhaupt bezeichnet. Da die Wendung nur in diesen Segensformeln vorkommt, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß Paulus sie aus einer damals feststehenden liturgischen Redeweise herübergenommen hat. Mir hat sich nun aber die Vermuthung aufgedrängt, daß nach diesem Sprachgebrauche auch das πνεῦμα der Stelle 1 Thess. 5, 23 zu erklären sein möchte, wo scheinbar die drei Begriffe πνεῦμα, ψυχή und σῶμα ganz coordinirt neben einander stehen, während wir doch sonst nirgends in den paulinischen Schriften eine ähnliche trichotomische Auffassung der Anthropologie wiederfinden. Da wir hier eine Segensformel am Schlusse des Briefes vor uns haben, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Worte ὑμῶν τὸ πνεῦμα den übergeordneten Begriff darstellen, indem sie nämlich jener liturgischen Redeweise gemäß nur vollere Bezeichnung für ὑμεῖς sind, und daß dann hinterher die Partition: καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα eintritt. Sprachlich wird diese Auffassung dadurch bestätigt, daß sowohl das vorangehende ὁλόκληρον wie das nachfolgende Prädikat τηρηθείη sich nur auf τὸ πνεῦμα beziehen (obgleich dies freilich eine andere Erklärung nicht ausschließen würde). Sachlich aber motivirt sich die zunächst auffallend scheinende Ausdrucksweise dadurch, daß Paulus, wie wir oben gezeigt haben, ein ganz besonderes Interesse daran nahm, von der Heiligung das σῶμα nicht auszuschließen. Um die Heiligung aber handelt

es sich an unserer Stelle gerade: der Segenswunsch des Apostels lautet dahin, daß Gott die Thessalonicher in ihrem gesammten Wesensbestande (ὁλοτελεῖς) heiligen und untadelig, d. h. mit der Gesammtheit aller Tugenden ausgestattet, bewahren möge. Hatte er nun bei dieser Gelegenheit den feierlichen liturgischen Segensausdruck ὑμῶν τὸ πνεῦμα gebraucht, so lag es ihm doch daran, besonders noch hervorzuheben, daß dieser Ausdruck auch richtig im synekdochischen Sinne zu verstehen sei, weil eben der ganze Mensch, einschließlich seines σῶμα, geheiligt werden solle. Deshalb fügte er noch den appositionellen Zusatz an: „sowohl die Seele als auch der Leib".

Freilich würden wir diesen Erklärungsversuch nicht vorzuschlagen brauchen, wenn wir der Ansicht vieler Forscher beistimmen dürften, daß im Sprachgebrauche der größeren und kleineren Paulinen die ψυχή begrifflich sich von dem menschlichen πνεῦμα genau unterscheide, und zwar darin, daß sie selbst blos die niederen Lebenskräfte bezeichne, welchen eine wesentlich äußere Stellung in der Menschennatur zukomme, während unter dem πνεῦμα die höheren Geisteskräfte befaßt seien *). Die paulinische ψυχή würde in diesem Falle der alttestamentlichen נֶפֶשׁ nicht rein entsprechen. Denn im Alten Testament sind die beiden Begriffe Seele und Geist nicht durch den Inhalt, welchen sie bezeichnen, sondern nur dadurch von einander verschieden, daß der gleiche Inhalt das eine Mal vom anthropologischen, das andere Mal vom religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet wird. Da nun bei Paulus dieser letztere Unterschied ungültig geworden ist, weil bei ihm das menschliche πνεῦμα nicht mehr jene religiöse Werthschätzung erfährt, wie im Alten Testament, so würden wir erwarten, daß im paulinischen Sprachgebrauch die Bedeutung der ψυχή, falls sie eben in alttestamentlicher Weise aufgefaßt wäre, sich ganz mit der Bedeutung des menschlichen πνεῦμα decken würde. Und in der That glaube ich, daß bei einer genauen Beachtung der hierher gehörigen Stellen, auch wenn wir nur die vier größeren Briefe in dieser Frage entscheiden lassen, sich kein genügender Anlaß darbietet, eine Ver-

*) Vgl. besonders Lüdemann S. 4 f. u. 39 ff.

schiedenheit zwischen ψυχή und πνεῦμα in dem bezeichneten Sinne anzunehmen.

Man hat zunächst großes Gewicht darauf gelegt, daß der Begriff σάρξ nie die todte, sondern stets die belebte animalische Materie bezeichne und daß sich daraus das enge Verhältniß zwischen der σάρξ und der sie belebenden ψυχή ergebe. Die Thatsache an sich ist ganz richtig und steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem schon von den Septuaginta durchgehends befolgten Sprachgebrauche, daß das Fleisch todter Wesen im Unterschiede von σάρξ mit κρέας bezeichnet wird; aus dieser Thatsache lassen sich aber keinerlei Folgerungen irgendwelcher Art ziehen und am Wenigsten solche, welche dem paulinischen Sprachgebrauch allein gelten würden. Daraus, daß der Begriff σάρξ nie anders verwendet wird, als da, wo eine ψυχή als belebendes Princip vorhanden ist, folgt nimmermehr der umgekehrte Satz, daß mit der ψυχή überall auch σάρξ verbunden sei und daß die Bedeutung der ψυχή, wo sie mit der σάρξ verbunden ist, darin aufgehe, belebendes Princip für die σάρξ zu sein. Bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern gilt ganz dieselbe Voraussetzung, daß das Wort σάρξ nur von belebter Natur (in verschiedener Anwendung) gesagt wird; gleichwohl hängt hier die ψυχή sowenig begrifflich mit der σάρξ zusammen, daß sie vielmehr als das eigentliche Objekt angesehen wird für die zukünftige σωτηρία, welche in möglichster Entfernung von der σάρξ liegt. Also aus jenen allgemeinen Erwägungen lassen sich keine sicheren Schlüsse ziehen über den besonderen Sinn der ψυχή bei Paulus und über das nähere oder fernere Verhältniß derselben zur σάρξ; wir werden uns vielmehr an die einzelnen Stellen wenden müssen, um in ihnen etwaige Anzeichen dafür zu finden, daß die ψυχή bei Paulus auf die enge Bedeutung eines nur zur Leibesmaterie gehörenden Lebensprincipes einzuschränken ist.

Durchaus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch angeschlossen ist die Phrase πᾶσα ψυχή, welche wir zweimal bei Paulus finden: Rom. 2, 9; 13, 1. Sie bedeutet ebenso wie כָּל־נָפֶשׁ (Ex. 12, 16. Lev. 7, 27; 17, 15; 24, 17. Num. 19, 11. Jos. 10, 28—37 u. ö.) „alle Individuen" und ist begrifflich sehr wohl unterschieden von der ähnlichen Phrase πᾶσα σάρξ; denn diese be-

zeichnet alle lebenden Wesen als vergängliche Kreaturen im Gegensatze zu Gott, während jene dieselben Wesen bezeichnet als Träger individuellen Lebens im Gegensatze zur unbelebten Natur. Eine weitere paulinische Stelle Rom. 11, 3 übergehen wir, weil sie nur ein Citat aus dem Alten Testament ist (vgl. 1 Reg. 19, 10). An drei anderen Stellen: Rom. 16, 4. 2 Cor. 1, 23; 12, 15 tritt sehr klar die alttestamentliche Bedeutung zu Tage, wonach die Seele vornehmlich den Sitz des persönlichen Ich bildet und deshalb emphatisch statt des einfachen Personalpronomens gebraucht wird, wo es gilt, sich selbst oder einen Anderen nicht nur schlechthin, sondern mit der Werthbezeichnung als individuelle Persönlichkeit namhaft zu machen. Außerdem kommen nur noch die beiden Abschnitte 1 Cor. 2, 14 und 15, 44 ff. in Betracht; gerade diese Stellen bilden nun die Hauptstützen für die uns entgegenstehende Ansicht. Beide haben das mit einander gemein, daß in ihnen die Begriffe *ψυχικός* und *πνευματικός* einander gegenübergestellt sind. Das Adjektivum *πνευματικός* wird beide Male von einem solchen Zustande gebraucht, welcher (ganz allgemein ausgedrückt) durch das göttliche *πνεῦμα* charakterisirt ist; demgemäß wird auch *ψυχικός* von einem solchen Zustande gesagt sein, welcher irgendwie durch die *ψυχή* charakterisirt ist. Da nun sonst bei Paulus ungemein häufig dem göttlichen *πνεῦμα* die *σάρξ* mit geringschätziger Nebenbedeutung gegenübertritt, und da an unsern beiden Stellen gleichfalls sehr deutlich der durch die *ψυχή* charakterisirte Zustand als weit geringere Stufe unter dem pneumatischen erscheint, so ist man leicht zu der Combination geführt worden, *ψυχικός* und *σαρκικός* als wesentlich synonyme Begriffe aufzufassen und eben deshalb die *ψυχή* eng mit der als Leibesmaterie verstandenen *σάρξ* zusammenzuschließen.

Die erstgenannte Stelle 1 Cor. 2, 14 steht am Schlusse der größeren, von Cap. 1, 17 bis 2, 16 reichenden Erörterung, welche veranlaßt ist durch die Rücksicht auf die Partheiungen innerhalb der corinthischen Gemeinde, Cap. 1, 10—16, und welche dazu dienen soll, das in Cap. 3 folgende scharfe Urtheil des Apostels über diese Partheiungen zu motiviren. Thema der Erörterung ist die Unterscheidung des christlichen Evangeliums von menschlicher oder kosmischer *σοφία*, d. i. von menschlich-wissenschaftlicher Specu-

lation; denn eine verhängnißvolle Vermischung dieser beiden Größen hatte Paulus darin erkannt, daß man in Corinth die Verschiedenheiten der menschlichen Lehrformen, in denen das Christenthum dargestellt und überliefert wurde, für Verschiedenheiten des Christenthums selbst ausgegeben und dadurch jene Spaltungen hervorgerufen hatte. Dem gegenüber führt der Apostel zuerst in Cap. 1, 17 ff. aus, daß das Christenthum soweit davon entfernt ist, den Werth einer blos wissenschaftlichen Erkenntniß zu haben, daß dasselbe vielmehr, vom Standpunkte jüdischer oder hellenischer Wissenschaft betrachtet, als absolute Thorheit erscheint. Das Christenthum gehört seinem Wesen und Werthe nach einem ganz anderen Gebiete an; es ist in erster Linie ein δύναμις θεοῦ (V. 18; vgl. Rom. 1, 16), eine göttliche Heilskraft zur Erlösung, und die σοφία, welche mit dieser Gotteskraft sich paart (V. 24), ist eine σοφία θεοῦ, eine religiöse Weltanschauung, welche mit der wissenschaftlichen Welterkenntniß nichts zu thun hat. Diesem allgemeinen Gedanken giebt der Apostel im zweiten Capitel eine besondere Anwendung auf die Art, wie er selbst das Evangelium verkündet. Er hat das Evangelium bei den Corinthern in erster Linie als Gotteskraft geltend gemacht, ohne die Mittel menschlicher Wissenschaft dabei anzuwenden (Cap. 2, 1—5); in zweiter Linie, nämlich den τέλειοι, d. i. den gereifteren Christen gegenüber, wird freilich auch bei ihm die Verkündigung des Evangeliums zu einer σοφία (V. 6), aber auch dann nicht zu einer irdischen σοφία, sondern zu einer religiösen Speculation, deren Gegenstand der Heilsplan Gottes ist (V. 7—9). Solche religiöse Weltanschauung ist von jeder irdischen Weisheit dadurch principiell unterschieden, daß sie vollständig aus einer Offenbarung des Gottesgeistes hervorgeht, weil nur dieser die Tiefen des göttlichen Heilsplans zu durchschauen vermag (V. 10—13). Also wie der Inhalt christlicher σοφία nicht irdischer, sondern göttlicher Art ist, so liegt auch ihr Ursprung nicht in menschlicher Erkenntniß, sondern in göttlicher Geistesoffenbarung. Unmittelbar an diesen Gedanken schließen sich nun unsere Worte V. 14 an: „der ἄνθρωπος ψυχικός aber nimmt das vom Gottesgeiste Offenbarte nicht auf; denn es ist für ihn Thorheit und er kann es nicht erkennen, weil es in pneuma-

tischer Weise beurtheilt wird". Der ganze Zusammenhang handelt, wie wir gesehen haben, nur von menschlicher Erkenntniß im Unterschiede von der religiösen, göttlichen; weder von physischer, noch von sittlicher Schwäche der Menschen im Verhältniß zum Gottesgeiste ist die Rede, sondern nur von dem Abstande menschlicher Erkenntniß gegen göttliche Weisheit. Demnach ist es durch den Zusammenhang angezeigt, auch bei unsern Worten, in denen negativ und positiv das Organ zur Aufnahme der göttlichen σοφία bezeichnet wird, an ein Erkenntnißorgan zu denken und die ψυχή des ἄνθρωπος ψυχικός als das Organ menschlicher Erkenntniß aufzufassen, welches als solches nicht im Stande ist, die religiöse Weltanschauung zu begreifen, und an dessen Stelle daher der Gottesgeist selbst als Verständnißorgan treten muß. Zweck des Apostels ist in diesen Worten, wie durch den Anfang von Cap. 3 bestätigt wird, eine Erklärung für den bereits in Cap. 2, 6 ausgesprochenen Gedanken zu geben, daß die Mittheilung der religiösen Speculation des Christenthums bei der Verkündigung des Evangeliums erst in zweiter Linie steht und nur für die gereifteren Christen bestimmt ist; denn sie setzt voraus, daß man bereits das Evangelium als göttliche δύναμις erfahren habe, daß man bereits ein πνευματικός geworden sei. Nur dieser Weg, das Christenthum als Speculation aufzufassen, ist möglich, weil nur hier das religiöse Organ zum Verständniß dafür vorhanden ist; nicht möglich aber ist der umgekehrte Weg, auf welchem man das Evangelium blos als neue Philosophie begreifen möchte, ohne vorher die Heilskraft erfahren zu haben, welche den eigentlichen, wesentlichen Kern des Christenthums ausmacht. Auf diesen Gedanken allein kam es dem Apostel an, und deshalb charakterisirte er den Menschen, der noch nicht zum Verständniß göttlicher σοφία fähig ist, als ψυχικός, d. i. als einen solchen, welcher in seiner ψυχή lediglich das Organ rein menschlicher Erkenntniß, aber noch nicht im πνεῦμα das religiöse Erkenntnißorgan besitzt. Nur wenn wir die ψυχή in dieser Weise als den Sitz menschlichen Erkenntnißvermögens auffassen, und zwar des Erkenntnißvermögens im höchsten Sinne, wonach dasselbe auch Organ für alle menschliche Wissenschaft und Philosophie ist, erhält unsere Stelle ihre eigentliche Kraft und Prägnanz. Wie abgeblaßt aber

würde der Gedanke sein, wenn wirklich die ψυχή des ἄνθρωπος ψυχικός nur das belebende Princip der Leibesmaterie bezeichnete, wobei das Vorhandensein eines menschlichen πνεῦμα als höheren Erkenntnißvermögens vorbehalten bliebe! Der Apostel hätte seinen Gedanken dann in höchst unvollkommener Weise ausgedrückt; denn immer wäre die Frage übrig geblieben, ob nicht der Mensch an sich in diesem seinem höheren Geistesvermögen ein geeignetes Organ zur Aufnahme göttlicher Weisheit besitze. Gerade auf die Verneinung dieser Frage kam aber Alles an. Sehr auffallend kann es nun freilich scheinen, daß Paulus am Beginne des nächsten Capitels, wo er diesen allgemein ausgesprochenen Gedanken speciell auf die Corinther anwendet, dem Begriffe πνευματικός das Wort σαρκικός (-νος), und nicht mehr ψυχικός gegenüberstellt. Uns kann dieser Umstand aber nur als ein Anzeichen dafür gelten, daß an dieser Stelle die σάρξ, von welcher jenes Adjektiv abgeleitet ist, nicht blos die leibliche Materie mit Einschluß eines niedrigeren Lebensprincips bezeichnet, sondern daß sie auch die ψυχή, als Sitz des Erkenntnißvermögens mitumfaßt. Dies näher zu begründen, wird uns an einem späteren Punkte unserer Untersuchung obliegen.

Jetzt haben wir unsere Aufmerksamkeit noch der anderen Stelle 1 Cor. 15, 44 ff. zuzuwenden, deren Zusammenhang uns von früherher wohlbekannt ist (vgl. S. 99 ff.). Wir knüpfen an unsere obige Erörterung hier an. Paulus hatte, wie sich uns dort ergab, mit seinen Gegnern verhandelt über die neue Form und Organisation des Leibes, in denen die Auferstandenen gedacht werden müssen, und hatte ihnen bewiesen, daß diese Neuheit kein Argument gegen ihre Möglichkeit sei. Jetzt geht der Apostel noch einen Schritt weiter und zeigt, daß die vollständige Verschiedenheit der Erscheinung zwischen irdischen und himmlischen Leibern begründet ist in der vollständigen Verschiedenheit der gesammten Natur im Zustande vor, und im Zustande nach der Auferstehung. Kurz macht er zuerst drei Punkte geltend, daß nämlich die irdischen Wesen von den auferstandenen unterschieden sind hinsichtlich ihrer Dauer (φθορά — ἀφθαρσία), hinsichtlich ihres Werthes (ἀτιμία — δόξα) und hinsichtlich ihrer Kraft (ἀσθένεια — δύναμις). Hierzu fügt er als vierten Unterscheidungspunkt, daß die Einen

ein σῶμα ψυχικόν haben, die Anderen ein σῶμα πνευματικόν. Was bedeutet dieser Unterschied? Diejenigen Theologen, welche meinen, die ganze Erörterung des Paulus in diesem Abschnitte drehe sich um den Begriff der Substanz und um die substantielle Verschiedenheit zwischen irdischen und himmlischen Körpern, erklären dem entsprechend die Adjektive πνευματικόν und ψυχικόν dahin, daß mit ihnen einerseits die himmlische Lichtmaterie und andererseits die irdische, psychisch-sarkische Materie der σώματα bezeichnet sei. Gegen diese Auffassung möchte aber Folgendes geltend zu machen sein. Die Analogie der Stelle 1 Cor. 2, 14 zeigt uns, daß das Adjektiv ψυχικός von einem solchen Wesen gebraucht wird, in welchem als geistige Kraft eine irdische ψυχή wohnt, während das Adjektiv πνευματικός, wenn es im Gegensatze dazu steht, von einem solchen Wesen gesagt wird, in welchem der göttliche Geist wohnt. Demnach bedeutet an unserer Stelle das σῶμα ψυχικόν einen Leib, welcher eine irdische ψυχή umschließt, das σῶμα πνευματικόν aber einen Leib, in welchem ein göttliches πνεῦμα den Platz der irdischen ψυχή ausfüllt. Die Gedanken des Paulus bewegen sich hier nicht in den Kategorieen von Form und Substanz, sondern in den Kategorieen von substantieller Form und geistigem Inhalt: der Begriff σῶμα bezeichnet den leiblichen Organismus, auf dessen substantielle Verschiedenheit bei himmlischen und irdischen Körpern in unsern Worten garnicht reflektirt wird; die Begriffe ψυχικός und πνευματικός aber bezeichnen die entweder kreatürliche oder göttliche Geisteskraft, welche den körperlichen Organismus beseelt. Obgleich hier die ψυχή nicht, wie in Cap. 2, 14, direkt als menschliches Erkenntnißorgan in Betracht kommt, so ist doch klar, daß wir dieses Vermögen auf keinen Fall von der ψυχή ausnehmen dürfen; dieselbe ist hier kurze Bezeichnung für den Gesammtumfang der nicht-körperlichen Wesensseite des irdischen Menschen. Daß aber wirklich die irdische Existenzweise des Menschen durch die ψυχή so bestimmt charakterisirt sei im Unterschiede von der himmlischen Existenzweise im Auferstehungszustande, dafür beruft sich nun der Apostel auf den Ausspruch am Beginne der Genesis (Cap. 2, 7): „der erste Mensch Adam wurde zu einer lebenden ψυχή". Ihm scheint es nicht bedeutungslos zu sein, daß an dieser wichtigen Stelle gerade der Ausdruck

„Seele" gebraucht ist und nicht „Geist", er erblickt darin eine verhüllte gegensätzliche Hinweisung auf den zweiten Adam, dessen göttliches Wesen dadurch charakterisirt wird, daß er lebenschaffendes *πνεῦμα* ist. Und jetzt erst, nachdem der aufgestellte Unterschied zwischen psychischer und pneumatischer Seinsweise ausgeführt ist, kommt der Apostel am Schlusse dazu, auch auf die verschiedene substantielle Beschaffenheit der diesseitigen und der jenseitigen Leiber hinzuweisen, anschließend an den Vergleich zwischen dem ersten und dem zweiten Adam (V. 47 ff.): jener ist von Erde, dieser ist vom Himmel, so sind auch die Genossen Adams irdisch (*χοϊκοί*) und die Genossen Christi himmlisch (*ἐπουράνιοι*). Allein gerade bei dieser Gelegenheit tritt es noch einmal sehr deutlich zu Tage, daß die ganze Erörterung des Paulus nicht die verschiedene Substanz, sondern die verschiedene Form und Gestalt bei irdischen und auferstandenen Wesen zum Gegenstand hat. Denn hier am Schlusse, wo er zum ersten Mal die substantielle Verschiedenheit ausdrücklich hervorhebt, dient ihm dieselbe doch nur als weiterer Beweisgrund dafür, daß die Erscheinung der Auferstandenen eine andere sei, als die Erscheinung der auf Erden Lebenden: „und wie wir getragen haben das Bild des irdischen (Menschen), so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen" (V. 49). Also weit entfernt davon, daß der Apostel durch die Verschiedenheit der Erscheinungsformen die Verschiedenheit der Substanzen begründen will, schlägt er vielmehr den umgekehrten Weg ein und erreicht so das Ziel, auf welches seine Ausführung, von der zweifelnden Frage der Gegner ausgehend, von Anfang an hinstrebte.

Die kleineren Paulinen zeigen keine Abweichung von dem Sprachgebrauche der vier Hauptbriefe. Außer an der schon besprochenen Stelle 1 Thess. 5, 23, wo nach unserer Ansicht Seele und Körper allein im gewöhnlichen dichotomischen Gegensatze zu einander stehen, lesen wir das Wort *ψυχή* zunächst noch Phil. 2, 30 und 1 Thess. 2, 8, wo es den Sitz des individuellen Lebens und des persönlichen Ich bezeichnet. Die gleiche Bedeutung liegt dem Ausdrucke *ἐκ ψυχῆς* zu Grunde an den einander parallelen Stellen Col. 3, 23 und Eph. 6, 6: die Sklaven sollen ihre Arbeit nicht nur äußerlich verrichten, sondern sollen ein persön-

liches Interesse an ihr nehmen, indem sie dieselbe als eine religiöse Berufspflicht im Dienste Christi beurtheilen. Endlich sind noch einige Stellen aus dem Philipperbriefe zu erwähnen, wo in die ψυχή theils die Freudigkeit (Cap. 2, 19), theils die Einhelligkeit (Cap. 1, 27; 2, 2. 20) der Empfindung und Gesinnung verlegt wird. Von einer Beschränkung der ψυχή auf die niederen Funktionen eines blos animalischen Lebensprincips kann hier nicht geredet werden.

Auf Grund des gefundenen Ergebnisses, daß bei Paulus die ψυχή einerseits mit dem menschlichen πνεῦμα zusammenfällt, während sie andererseits zum göttlichen πνεῦμα einen Gegensatz bildet, sind wir jetzt im Stande, den Unterschied der Begriffe πνεῦμα und ψυχή genau zu bestimmen. Wir glauben, daß beide ganz ebenso sich zu einander verhalten, wie nach unserer früheren Betrachtung der Begriff σῶμα sich zum Begriffe σάρξ verhält, wo letzterer synekdochisch den Leib bezeichnet. Wie σῶμα einen Körper im Allgemeinen, σάρξ aber den irdischen Körper im Besonderen bedeutet, so ist bei Paulus πνεῦμα Allgemeinbegriff für den Geist überhaupt und kann ebensowohl von irdischem wie von nichtirdischem Geiste gesagt werden, ψυχή aber ist Bezeichnung für eine besondere Art von Geist, nämlich für den irdisch-kreatürlichen Geist. Wie nun σῶμα ohne weiteren Zusatz einfach vom irdischen Leibe gesagt werden kann, wo aus dem Zusammenhang klar ist, daß es sich um diese und keine andere Art von Körper handelt, so wird auch das Wort πνεῦμα ohne nähere Bezeichnung als Ausdruck für den menschlichen Geist gebraucht, wenn der anthropologische Gegensatz von σῶμα oder der anderweitige Zusammenhang die Specialisirung des Allgemeinbegriffs schon an die Hand geben. Wie dagegen das Wort σάρξ nachdrücklich statt des allgemeineren σῶμα verwendet wird, wenn es gilt, den irdischen Leib als solchen von einem überirdischen Leibe bestimmt zu unterscheiden, ebenso sahen wir an den beiden Stellen 1 Cor. 2, 14 und 15, 44 ff. den Begriff ψυχή nachdrucksvoll gebraucht, um den kreatürlich-irdischen Geist in scharfen Gegensatz zum göttlichen Geiste zu stellen. In dieser Beziehung also, aber auch nur in dieser, sind σάρξ und ψυχή gleichartig: nicht ihrem Begriffe, sondern ihrem Werthe nach

sind sie einander verwandt, indem sie beide auf derselben Stufe der Kreatürlichkeit stehen Gott gegenüber.

Daß sich der paulinische Sprachgebrauch nicht innerhalb der festen Schranken eines wissenschaftlichen psychologischen Systems, sondern in den freieren Bahnen überlieferter populärer Ausdrucksweise bewegt, das erkennen wir am Besten daraus, wie in alttestamentlicher Art der Begriff καρδία neben dem menschlichen πνεῦμα oder der ψυχή verwendet wird. Die Frage, ob beide Begriffe zusammenfallen oder selbständig gegen einander sind, scheint mir nur in ganz relativem Sinne aufgeworfen werden zu dürfen. Jede Beantwortung dieser Frage in der einen oder in der anderen Richtung wird auf Schwierigkeiten und Widersprüche deswegen stoßen, weil beide psychologischen Begriffe nicht auf dieselbe anthropologische Betrachtungsweise reducirt werden können. Wie wir selbst im populären Sprachgebrauche die menschliche Natur bald scheiden nach ihrer materiellen, leiblichen und nach ihrer immateriellen, geistigen Seite, wobei der Gesichtspunkt des Stoffes das Trennungsprincip bietet, bald aber nach ihrer äußeren, sinnenfälligen und nach ihrer inneren, unsinnlichen Seite, wobei der Gesichtspunkt der Sichtbarkeit das Trennungsprincip ist, — so ähnlich haben wir auch das Verhältniß zwischen ψυχή und καρδία anzunehmen: jener Ausdruck wird gebraucht, wenn unterschieden wird, was am Menschen geistig ist und was körperlich, was an ihm belebende Kraft ist und was belebter Stoff; dieser Ausdruck dagegen wird angewendet, wenn man unterscheidet, was die verborgene Innenseite und was die offenbare Außenseite des Menschen ausmacht, was zu seinem inneren Bewußtsein gehört und was zu seinen äußeren Organen. Nur unter diesem Vorbehalt also, daß beide Ausdrücke eigentlich auf verschiedene anthropologische Betrachtungsweisen zurückdeuten, können wir den Unterschied feststellen, daß die ψυχή den allgemeineren Begriff darstellt, welcher das geistige Leben überhaupt in allen seinen verschiedenen Beziehungen umfaßt, daß hingegen der Begriff καρδία das geistige Leben im Besonderen als Sitz des denkenden Bewußtseins bezeichnet. Daraus erklärt sich, inwiefern beide Begriffe gleichartig gebraucht werden können. Daß die ψυχή auch das höhere Geistesvermögen mit einschließt, hat sich uns oben aus

deutlichen Anzeichen ergeben; andererseits pflegen alle einzelnen Erweisungen und Thätigkeiten dieses Vermögens gerade auf die καρδία zurückbezogen zu werden. Wird an der einen Stelle das mangelhafte Urtheil der ψυχή im natürlichen Zustande hervorgehoben (1 Cor. 2, 14), so wird anderwärts das verfinsterte Verständniß der καρδία in diesem Zustande betont (Rom. 1, 21. 2 Cor. 3, 15); und während einerseits das menschliche πνεῦμα als Objekt für die Wirkung des Gottesgeistes betrachtet wird (Rom. 8, 10. 16), so wird andererseits häufig das Gleiche von der καρδία ausgesagt (Rom. 5, 5. 2 Cor. 1, 22. Gal. 4, 6; vgl. Eph. 3, 17. Phil. 4, 7. Col. 3, 15). Im Allgemeinen bedeutet καρδία bei Paulus (ebenso wie לֵב im Alten Testament) den „Sinn", welcher für alle Bewußtseinsäußerungen und deshalb zumal auch für die sittliche und religiöse Willensrichtung bestimmend ist. Unser Wort „Herz" dürfen wir nicht zur Uebersetzung anwenden, wenigstens nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung, welche einen viel engeren Begriff darbietet, als das alttestamentlich-paulinische Wort. Denn in der καρδία wohnen nicht nur die Gefühle (Rom. 9, 2; 10, 1. 2 Cor. 2, 4; 6, 11), sondern von ihr gehen vor Allem auch die Gedanken, Pläne, Begierden aus, und zwar in guter wie in böser Richtung (Rom. 1, 21. 24; 2, 5; 6, 17. 1 Cor. 4, 5; 7, 37. 2 Cor. 8, 16; 9, 7). Als charakteristisches Merkmal der καρδία ist endlich hervorzuheben ihre Verborgenheit (Rom. 2, 28 f. 1 Cor. 14, 25)*). Die Kenntniß der καρδία ist ein besonderes Attribut Gottes (Rom. 8, 27; vgl. 1 Thess. 2, 4) und die Offenbarung ihrer verborgenen Anschläge bildet ein Hauptmoment des zukünftigen Gerichts (1 Cor. 4, 5). Im Gegensatz zur καρδία steht deshalb nicht der Leib überhaupt, sondern theils das Angesicht (2 Cor. 5, 12; vgl. 1 Thess. 2, 17), theils der Mund (Rom. 10, 9 ff.), weil dies die Organe zur Aeußerung des Inneren sind.

Ungefähr in derselben Weise, wie sich die ψυχή zur καρδία verhält, verhält sich wiederum die καρδία zum νοῦς. Wir haben

*) So spricht der Hebräer dichterisch von dem „Herzen" des Meeres, um die verborgenste Tiefe des Meeresabgrunds zu bezeichnen (Ex. 15, 8. Ps. 46, 3).

keinen Grund, die beiden letzteren Begriffe so von einander zu scheiden, daß nicht die καρδία als solche auch die Funktionen ausüben könnte, welche sonst dem νοῦς zugeschrieben werden; wir dürfen vielmehr im νοῦς nur die Specialisirung eines einzelnen Vermögens der καρδία erblicken, welches nun auch als selbständige Größe neben die καρδία gestellt werden kann. Eine solche Specialisirung des Sprachgebrauchs entsteht naturgemäß da, wo die psychologische Beobachtung allmälig feiner geworden ist und wo die allgemeineren Ausdrücke der populären Sprache dem Bedürfnisse des Schriftstellers nach präciser Ausprägung seiner Gedanken nicht mehr entsprechen. Da löst sich so ein specieller Begriff von dem allgemeineren los, ohne daß dadurch zugleich der letztere an seiner Allgemeinheit eine Einbuße zu erleiden braucht. Ein derartiges Bedürfniß lag aber bei Paulus vor, und daraus erklärt sich uns, daß zwar nicht das Wort νοῦς als solches (vgl. Luc. 24, 45. Apoc. 13, 18; 17, 9), wohl aber die häufige und ganz prägnante Anwendung desselben dem Paulus innerhalb der alt- und neutestamentlichen Literatur eigenthümlich zugehört*). Der Apostel hatte aus den psychologischen Erfahrungen und Beobachtungen an sich selbst, wie er uns dieselben in so ergreifender Weise im siebenten Capitel des Römerbriefs beschreibt, die Erkenntniß geschöpft, daß es im menschlichen Geiste ein Organ gebe, dessen Bedeutung darin bestehe, daß es sich unabhängig machen könne von der allgemeinen Sinnesrichtung des Menschen, dessen Schwäche aber darin liege, daß es eben wegen dieser seiner Unabhängigkeit keinen wirksamen Einfluß auf jene Sinnesrichtung ausüben könne. Dieses Vermögen ist der νοῦς, nämlich die discursive Urtheilskraft. Wir erkennen diesen Sinn des Worts am Klarsten aus der Erörterung 1 Cor. 14, 14 ff., wo das λαλεῖν διὰ τοῦ νοός dem λαλεῖν γλώσσῃ oder πνεύματι

*) Aus den LXX ist das Wort νοῦς herübergenommen in dem Citate Rom. 11, 34 und 1 Cor. 2, 16, wo die specifisch paulinische Bedeutung aber nicht stattfindet, die deshalb auch in dem Ausdrucke νοῦς Χριστοῦ fehlt, welchen Paulus an der letzteren Stelle im unmittelbaren Anschluß an den Wortlaut des Citats braucht. Ueber den eigentlichen Sinn des Citats im hebräischen Texte (Jes. 40, 13) vgl. oben S. 22.

gegenübergestellt wird. Paulus bespricht hier das gegenseitige Werthverhältniß, in welchem beide Arten des λαλεῖν zu einander stehen, wenn sie in der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung vorkommen, und er begründet den höheren Werth des λαλεῖν διὰ τοῦ νοός, welches identisch ist mit dem προφητεύειν (V. 1 ff.), darauf, daß dieses den übrigen Gemeindegliedern verständlich ist und ihnen deshalb zur Förderung in ihrem Heilsstande dienen kann (V. 3 f.), während das λαλεῖν γλώσσῃ nur dem einzelnen redenden Subjekte selbst zu solcher Förderung gereicht (V. 4), Anderen aber unverständlich bleibt. Wir dürfen dem νοῦς an dieser Stelle nicht, wie Lüdemann (S. 13) und Pfleiderer (S. 63) thun, die allgemeine Bedeutung des Bewußtseins oder Selbstbewußtseins vindiciren. Denn die beiden Begriffe „ohne Bewußtsein reden" und „für Andere verständlich reden" bilden keinen genauen Gegensatz gegen einander; man kann mit vollstem eigenen Bewußtsein reden und doch Anderen unverständlich sein wegen mangelhafter Ausdrucksweise, und umgekehrt kann etwas unbewußt Geredetes Anderen ganz wohl verständlich sein. Es ist aber auch nirgends angedeutet, daß bei der Glossolalie das Bewußtsein gefehlt habe, wie denn auch Paulus in diesem Falle schwerlich zugegeben hätte, daß aus der Glossolalie dem redenden Subjekte eine οἰκοδομή, eine Förderung im Heilsstande, entspringen könne. Die Eigenthümlichkeit der Glossolalie, wodurch ihr Unwerth für den Gemeindegottesdienst bedingt ist, haben wir vielmehr darin zu denken, daß sie der Ausdruck eines blos intuitiven Vorstellens, einer gefühlsmäßigen Anschauung ist, nicht aber in den Formen des discursiven Denkens verläuft. Der Vorgang muß also dem Redenden selbst wohl bewußt sein, indem er Gegenstand seines Gefühls und seiner Anschauung ist, er kann aber von Anderen nicht verstanden werden, solange nicht jene Intuition von dem Redenden oder von Anderen in den Formen discursiven Denkens interpretirt wird (V. 26 ff.). Das προφητεύειν dagegen ist der Ausdruck einer schon an und für sich mit den Mitteln des discursiven Urtheilsvermögens aufgefaßten Vorstellung, welche deshalb keiner besonderen Interpretation für Andere bedarf. Daß es sich nicht um den Unterschied unbewußten und bewußten Redens, sondern um den Unterschied eines in un-

aufgelöster Intuition und eines successive in einzelnen Begriffen und Urtheilen sich vollziehenden Vorstellens handelt, bestätigt das Beispiel von der Flöte und Zither (V. 7 ff.), bei welchem Paulus hervorhebt, es komme an auf die διαστολή, d. i. auf die Sonderung der einzelnen Töne, im Gegensatz zum In- und Durcheinanderklingen, damit eine deutliche Melodie gehört werde.

Die hohe Bedeutung des νοῦς zeigt sich vor Allem auf sittlichem Gebiete, wo er als praktische Urtheilskraft das Handeln normirt*). Zwar sehen wir aus Rom. 7, 13—25, daß der νοῦς für sich allein, auch wenn er sich von der Sünde losgelöst hat und dem Gesetze Gottes zustimmt, doch nicht fähig ist, im Unwiedergeborenen eine Aenderung der sündigen Richtung des Handelns zu bewirken; wohl aber ist eine Erneuerung des νοῦς, d. i. eine Richtigstellung des praktischen Urtheils, nothwendig als Voraussetzung alles christlich-sittlichen Handelns (Rom. 12, 2; vgl. Eph. 4, 17—24). Die eigenthümliche Thätigkeit des νοῦς in dieser Beziehung ist das δοκιμάζειν (Rom. 12, 2; vgl. Cap. 14, 5), d. h. das Vollziehen des Pflichturtheils, wie in der besonderen Berufsstellung das einzelne Verhalten unter die allgemeine Regel des Sittengesetzes, beziehungsweise des Reiches Gottes, zu subsumiren ist. Der νοῦς, welcher dieses Urtheil nicht richtig vollzieht, so daß das Handeln in ungehöriger Weise verläuft, ist ein νοῦς ἀδόκιμος (Rom. 1, 28; vgl. 2 Tim. 3, 8). Nach Rom. 7, 15 ff. scheint es nun zwar, als ob die Wirksamkeit des νοῦς doch noch über dieses bloße Beurtheilen hinausreichte; denn es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß das θέλειν, welches an dieser Stelle dem κατεργάζεσθαι oder πράσσειν gegenübergestellt wird, eine Thätigkeit eben des in V. 23 ff. erwähnten νοῦς ist, welcher sich im erlösungsbedürftigen Zustande auch schon vor der christlichen Wiedergeburt von der Sünde abgekehrt hat. Allein ich möchte hier der Ansicht Holsten's

*) Als Urtheilskraft im Allgemeinen, ohne direkte Beziehung auf's sittliche Handeln, finden wir den νοῦς außer 1 Cor. 14 nur noch 1 Cor. 1, 10 erwähnt; vgl. Col. 2, 18. Phil. 4, 7. 2 Thess. 2, 2.

(S. 383) beistimmen, daß das θέλειν im νοῦς „nur die Absicht, den auf das Wollen gerichteten Sinn" bedeute, daß der νοῦς das praktische Verhalten nur insofern bezeichne, „als jedem Wollen das Wissen, die Vorstellung des Wollens voraufgeht". Das Verbum θέλειν bedeutet an allen paulinischen Stellen nicht das Wollen des Entschlusses, sondern das Wollen des Wunsches (Rom. 1, 13; 9, 16. 18; 11, 25. 1 Cor. 4, 19; 10, 1; 12, 1. 2 Cor. 1, 8; 5, 4; 12, 20. Col. 2, 18. 1 Thess. 4, 13. 1 Tim. 2, 4). In Frage könnten nur die wenigen Stellen stehen, wo dem θέλειν, so wie Rom. 7, ein κατεργάζεσθαι, ἐνεργεῖν oder ποιεῖν gegenübersteht (1 Cor. 7, 36. 2 Cor. 8, 10 f. Gal. 5, 17. Phil. 2, 13). Ueberall hier haben wir aber das Wollen des Entschlusses durchaus auf der Seite des ἐνεργεῖν oder κατεργάζεσθαι zu suchen, während θέλειν blos das „für gut Halten" bedeutet, welchem der Entschluß und demgemäß auch das Handeln entsprechen oder zuwiderlaufen können. Wir lassen uns in der Deutung dieser Stellen nur zu leicht bestimmen durch die uns geläufige lutherische Uebersetzung: „Wollen und Vollbringen"; aber die Worte κατεργάζεσθαι wie ἐνεργεῖν bedeuten nicht eigentlich „vollbringen", sondern „bewirken" oder „wirksam sein" (κατεργάζεσθαι: Rom. 1, 27; 2, 9; 4, 15; 5, 3; 7, 8. 13; 15, 18. 1 Cor. 5, 3. 2 Cor. 4, 17; 5, 5; 7, 10 f.; 9, 11; 12, 12; — ἐνεργεῖν: Rom. 7, 5. 1 Cor. 12, 6. 11. 2 Cor. 1, 6; 4, 12. Gal. 2, 8; 3, 5; 5, 6). Daß in unserm Abschnitte Rom. 7 θέλειν nur den Sinn des erkenntnißmäßigen für gut Haltens hat, wird einerseits bestätigt durch die Ausdrücke σύμφημι und συνήδομαι (V. 16 u. 22), welche mit θέλω abwechseln, wird andererseits aber auch durch den ganzen Zusammenhang gefordert. Der Zustand des Erlösungsbedürftigen vor dem Eintritt der Wiedergeburt unterscheidet sich in sittlicher Beziehung von dem Zustande des Wiedergeborenen nicht in der Weise, daß in beiden gleichmäßig das Wollen des Guten vorhanden ist und nur dort die Ausführung des Gewollten fehlt, während hier dieselbe vollendet wird, sondern vielmehr umgekehrt so, daß im ersteren Zustande die positive Richtung des Willens auf das Gute auch trotz besseren Wissens und Wünschens nicht erreicht wird, während im letzteren Zustande die Umkehrung der ganzen Willensrichtung vollzogen ist,

wobei aber möglicherweise die Ausführung des guten Willens noch recht mangelhaft sein kann. Denn hier ist durch den Gottesgeist die Sünde principiell überwunden und abgethan, wenngleich in den einzelnen Fällen die neue Richtung wegen der Nachwirkungen der früheren sich noch nicht immer zur Geltung bringen kann; zu solcher principiellen Ueberwindung der Sünde ist der *νοῦς* aber mit seinem *θέλειν*, d. i. mit all seinen guten Vorsätzen und Wünschen, nicht allein im Stande.

2. Die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* in religiöser Betrachtungsweise.

a) Der Begriff *πνεῦμα*.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, daß *πνεῦμα* an sich ein abstrakter Gattungsbegriff ist, unter welchen verschiedene Arten von Geist befaßt werden können. Bisher haben wir diesen Begriff kennen gelernt in seiner Anwendung auf die besondere Art des menschlich-kreatürlichen Geistes, jetzt gehen wir dazu über, ihn in seiner Anwendung auf den übernatürlichen Geist zu betrachten. Auch hier aber ist die Bedeutung des Worts noch nicht gleich einzuschränken auf den göttlichen Geist; vielmehr bezeichnet der Begriff als solcher, wenigstens in hypothetischer Weise, auch dem Gottesgeiste entgegengesetzte Erscheinungen übernatürlichen Geistes. Paulus redet von einem *πνεῦμα δουλείας* (Rom. 8, 15) und einem *πνεῦμα ἕτερον* (2 Cor. 11, 4) im Gegensatze zu dem göttlichen Geiste der christlichen Heilsoffenbarung; aber freilich sind diese Stellen in der negativen Form gehalten, daß den Lesern gesagt wird, sie hätten ein derartiges *πνεῦμα* nicht empfangen (vgl. 2 Tim. 1, 7 und das ähnlich gemeinte *πνεῦμα τοῦ κόσμου*: 1 Cor. 2, 12). Wir dürfen hier also nur den Schluß ziehen, daß bei Paulus der Begriff eines übernatürlichen *πνεῦμα* neben dem Gottesgeiste Gültigkeit hat, während wir die Frage unentschieden lassen, ob nach der Ansicht des Apostels dem gültigen Begriffe auch eine Wirklichkeit des Seins entspricht. Eine be-

jahende Antwort auf diese Frage würde sich aus den beiden Stellen des Epheserbriefs Cap. 2, 2 und 6, 12 ergeben, wo der Verfasser bestimmt von einem πνεῦμα, welches in den „Söhnen des Ungehorsams" wirksam ist, und von „Geistesmächten der Bosheit im Himmel" redet (vgl. 1 Tim. 4, 1). Jedenfalls steht die ganze Vorstellung von übernatürlichen, verderblichen Geisteswirkungen in unmittelbarer Anlehnung an die alttestamentliche Anschauung, wo eine רוּחַ dieser Art zwar meistentheils von Gott selbst ausgehend gedacht wird (vgl. das von Gott gegebene πνεῦμα κατανύξεως in dem Citate Rom. 11, 8 = Jes. 29, 10), an einigen Stellen jedoch auch schon direkt in Gegensatz zum gottgesandten Geiste tritt. Uebrigens werden wir behaupten können, daß sowohl im Alten Testament wie bei Paulus die Vorstellung eines solchen nicht- und widergöttlichen Geistes nur in Analogie zum Begriffe des göttlichen Geistes und in Abhängigkeit von diesem Begriffe gebildet ist. Was bedeutet denn nun das göttliche πνεῦμα bei Paulus?

Wenn der Begriff des Gottesgeistes von Paulus in alttestamentlicher Weise aufgefaßt wäre, so würde er im Allgemeinen eine Bezeichnung sein für den Gesammtumfang der in verschiedener Art sich kundgebenden, übernatürlichen Kraftwirkungen, in denen Gott theils an hervorragenden Personen der alttestamentlichen Bundesgemeinde zu besonderen Zwecken sich offenbart hat, theils, der prophetischen Weissagung zufolge, in der messianischen Endzeit sowohl an dem Könige wie an allen Genossen des Gottesreichs stetig sich offenbaren wird. Dieser alttestamentlichen, vorläufig von uns nur als ganz bedingte Möglichkeit hingestellten Auffassung des göttlichen πνεῦμα bei Paulus, bei welcher auf den Begriff der Kraftwirkung der Hauptnachdruck fiele, stellt sich nun eine andere Deutung entgegen, welche wesentlich darin abweicht, daß sie für die göttliche Kraftwirkung ein nichtirdisches stoffliches Substrat annimmt und demgemäß das πνεῦμα als himmlische Lichtsubstanz auffaßt, welche den Menschen von Gott mitgetheilt wird und in ihnen jene Wirkungen hervorbringt. Solche substantielle Deutung des πνεῦμα ist von nicht geringer Wichtigkeit, wenn es sich darum handelt, in der paulinischen Verwendung von σάρξ und πνεῦμα eine Anknüpfung an den hellenischen Dua-

lismus nachzuweisen; denn nur als irgendwie vorgestellte Substanz bildet das πνεῦμα einen conträren Gegensatz zur σάρξ als der irdisch materiellen Substanz. Daher finden wir denn auch diese substantielle Auffassung namentlich bei den Vertheidigern des paulinischen Dualismus vertreten. Holsten (S. 378 f.) erklärt, daß „eine gewisse Materialität sich in die Vorstellung (des πνεῦμα) einschleicht und die Immaterialität des πνεῦμα im Grunde nur das Negative der ‚kosmischen' irdischen Materie wird". Pfleiderer (S. 200 f.) führt dies näher in folgenden Worten aus: „Auch das paulinische πνεῦμα ist an sich ein transcendent-physisches Wesen, ein übersinnlicher Stoff, der zu der irdisch-sinnlichen Stofflichkeit der σάρξ das conträre Gegentheil bildet. Wie letztere das schwache, vergängliche, unreine, beziehungsweise sündige Element der Welt, des nichtgöttlichen Daseins und daher vom Reiche Gottes ausgeschlossen ist, so ist das πνεῦμα das starke, dauernde, reine und heilige Element des göttlichen Daseins, des Himmels, und hat daher auch die Kraft zu beleben und zu reinigen (heiligen). Immateriell kann es also nur relativ heißen, sofern es nicht irdische und sinnliche Stofflichkeit ist, sondern himmlischer, übersinnlicher Stoff; daher seine nahe Verwandtschaft mit dem, was der alten Welt als feinster irdischer Stoff galt, mit der Luft, an welche schon die Etymologie des Wortes πνεῦμα erinnert, und mit dem Licht, dessen Glanz (δόξα) als die stehende Erscheinungsform des πνεῦμα zu betrachten ist."

Dieser Ansicht glaube ich deshalb nicht beitreten zu dürfen, weil mir die exegetischen Beweisgründe, aus denen man die Stofflichkeit des πνεῦμα hergeleitet hat, nicht zwingend zu sein scheinen. Holsten und Pfleiderer machen auf folgende Stellen aufmerksam: Rom. 5, 5. 1 Cor. 2, 12; 15, 40 ff. 2 Cor. 3, 18; 4, 6. Gal. 4, 6. Daß im Abschnitte 1 Cor. 15, 40 ff. dem Zusammenhang gemäß der Begriff σῶμα πνευματικόν nicht einen Körper bedeutet, welcher aus pneumatischer Substanz besteht, sondern einen Körper, welcher zum belebenden Inhalt ein göttliches πνεῦμα hat, ist oben bereits von uns zu zeigen versucht. 1 Cor. 2, 12 und Gal. 4, 6 werden die beiden Verba λαμβάνειν und ἐξαποστέλλειν vom Gottesgeiste gebraucht; es wird also in

allgemeinster Form gesagt, daß der Geist von Gott mitgetheilt und von den Menschen empfangen werde, aber es wird durch Nichts angedeutet, daß dies Mitgetheilte und Empfangene etwas Stoffliches ist; wollte der Apostel von der Mittheilung einer nichtstofflichen Kraft reden, so standen ihm ja garkeine anderen Wörter zu Gebote, als solche, die man unter anderen Umständen auch von der Mittheilung eines stofflichen Dinges brauchen kann. Eher scheinen die Worte Rom. 5, 5 auf eine Substantialität hinzuweisen: „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den uns gegebenen heiligen Geist"; denn wenngleich dem Wortlaut nach nur von der Liebe Gottes gesagt wird, sie sei ausgegossen, während der Geist einfach als gegeben bezeichnet wird, so kann doch kein Zweifel sein, daß der Ausdruck hier zeugmatisch ist und das Prädikat ἐκκέχυται eigentlich zum Begriff πνεῦμα gehört. Aber die Vorstellung vom Ausgegossenwerden des Geistes ist dem alttestamentlichen Sprachgebrauche entlehnt, wo die Propheten Joel (Cap. 3, 1 f.) und Deutero-Jesaja (Cap. 44, 3) diesen Ausdruck eingeführt haben, weil, wie wir noch deutlich erkennen können, die voraufgegangene Verheißung herabströmenden Regens es ihnen nahe legte, auch die Mittheilung des Geistes unter dem Bilde ausgegossenen Wassers darzustellen (vgl. oben S. 34). Der Einwand, den man erheben könnte, daß der Geist selbst substantiell gedacht sein müsse, um unter dem Bilde substantiellen Wassers aufgefaßt werden zu können, ist nicht zutreffend: denn im Alten Testament wird das nämliche Verbum שָׁפַךְ עַל־ wie vom göttlichen Geiste, so auch vom göttlichen Zorne gebraucht (Jes. 42, 25. Jer. 10, 25. Ezech. 22, 22. Hos. 5, 10. Ps. 69, 25), und man wird doch kaum geneigt sein, auch diesen Zorn Gottes als eine bestimmte übernatürliche Substanz sich vorzustellen.

Somit bleiben nur die beiden Stellen 2 Cor. 3, 18 und 4, 6 übrig, deren letztere nicht einmal das Wort πνεῦμα selbst explicite enthält. Wir dürfen diese Stellen nicht isoliren, sondern müssen sie aus ihrem Zusammenhange heraus zu verstehen suchen. Der Apostel ist persönlichen Anfeindungen innerhalb der corinthischen Gemeinde gegenüber genöthigt, sich darüber zu erklären, worauf er seine Autorität als Apostel gründe (Cap. 3, 1).

Zunächst bemerkt er, daß der Gemeinde in Corinth um so weniger ein anderweitiger Beweis dieser Autorität zu erbringen sein sollte, als sie vielmehr selbst die beste Probe seines apostolischen Wirkens und demnach die werthvollste Stütze seiner Autorität sei (V. 2 u. 3). Dann aber wählt er für seine Betrachtung einen noch höheren Gesichtspunkt: nicht auf seine Person, sondern auf seinen göttlichen Beruf gründe sich seine ganze Autorität (V. 4 u. 5; vgl. Cap. 4, 7 ff.). Er weist hin auf die unvergleichliche Erhabenheit des Inhalts seines Berufs (V. 6), um daraus dann in der weiteren Erörterung (Cap. 3, 7 bis 4, 6) die Größe der Autorität abzuleiten, welche diesem Berufe als solchem zukommt. Die Erhabenheit des Inhalts seines neutestamentlichen Berufs stellt er fest durch einen Vergleich des Neuen Testaments mit dem Alten: dieses besteht im γράμμα, jenes im πνεῦμα; diesem wohnt an sich keine Kraft bei und es führt deshalb zum Tode, jenes ist an sich Kraft und führt zum Leben. Und nun beweist er die größere Autorität des neutestamentlichen Berufs durch einen Schluß a minori ad majus: besaß schon der Beruf am Alten Testament, wo es sich doch nur um ein todbringendes γράμμα handelte, eine hohe Autorität, wie viel höher muß da die Autorität des Berufs am Neuen Testament sein, wo es sich um Gotteskraft handelt! Die Autorität des alttestamentlichen Berufs ist für den Apostel symbolisirt in dem Lichtglanze, der δόξα, welcher nach der Erzählung im Buche Exodus (Cap. 34, 29 ff.) vom Angesichte des Mose ausstrahlte; im Anschlusse hieran bezeichnet er auch die Autorität des neutestamentlichen Berufs als eine δόξα, als einen Lichtglanz, welcher von den Trägern der neutestamentlichen Offenbarung ausstrahlt. Die ganze folgende Ausführung bis Cap. 4, 6 wird nun in ihrer bildlichen Ausdrucksweise durch die Rückbeziehung auf jene alttestamentliche Erzählung bestimmt. Ein Anzeichen des niedrigeren Werthes der δόξα des Alten Testaments erblickt der Apostel darin, daß diese δόξα einer Decke bedurfte, die nur den Zweck hatte, die Nichtigkeit und Endlichkeit des Alten Testaments, welche in seiner Natur als γράμμα begründet ist, den Augen der Israeliten zu verhüllen (V. 13—15). Aber die δόξα des Neuen Testaments (d. i. ohne Bild gesprochen, die Autorität und der Werth, den die neutestamentliche Gottes-

offenbarung als solche hat) bedarf keiner solchen Decke, weil hier keine Schranken der δόξα zu verhüllen sind; denn Christus, der Träger der neutestamentlichen Offenbarung, ist im Gegensatze zum γράμμα das lebenschaffende πνεῦμα, die stetig wirkende Gotteskraft (V. 17). Ist also der Strahl der δόξα Christi frei von aller Hülle, so kann er sein Licht ungehemmt auf alle Anschauenden werfen und von diesen in gleicher Klarheit reflektirt werden; aus der δόξα Christi, welche der Ausdruck seines πνεῦμα, seiner Gotteskraft ist, entsteht somit eine δόξα der Apostel Christi: beide gewähren dieselbe Erscheinung (τὴν αὐτὴν εἰκόνα), denn beide sind Träger derselben Geisteskraft (V. 18), und wie Christus selbst unverhüllt seine δόξα geltend macht, so können nun auch die Apostel unverhüllt die gleiche δόξα, d. h. die göttliche Autorität ihres Berufs, den Gemeinden gegenüber geltend machen (Cap. 4, 1—6). — Fassen wir den Ausspruch Cap. 3, 18 richtig als Glied dieses Gedankenzusammenhanges auf, so kann kein Zweifel mehr darüber obwalten, daß hier zur Annahme einer Stofflichkeit des πνεῦμα jeder genügende Grund fehlt. Das πνεῦμα kommt nur in Betracht als wirkende Gotteskraft gegenüber dem todten Buchstaben, und die δόξα ist nur der auf klar erkennbare Veranlassung entstandene bildliche Ausdruck für den erscheinenden Werth dieser Gotteskraft. Von einer Substantialität in irgendwelcher Beziehung ist nicht die Rede; speciell die Verwandlung, welche genannt wird, ist durch ausdrücklichen Zusatz als eine Verwandlung nicht des Stoffes, sondern des Aussehens bezeichnet. Selbst wenn wir annehmen wollten, daß die δόξα des Angesichtes Moses ursprünglich als eine Lichtmaterie gedacht wäre, von welcher eine strahlende Wirkung ausgeht, so soll doch in der Uebertragung auf Christus und die Apostel die δόξα nicht ein Bild sein für eine analoge Materie, welche bei diesen vorhanden ist, sondern für die analoge Wirkung, welche von ihnen ausgeht. Aber wir brauchen garnicht zuzugeben, daß die δόξα überhaupt Lichtmaterie bedeute; denn diese Annahme würde nur auf einem Cirkelschlusse beruhen, dessen sich wohl auch Lüdemann schuldig gemacht hat, wenn er (S. 21 f.) sagt, daß „öfter δόξα eine feinere Lichtmaterie zu bezeichnen scheint, welche dem πνεῦμα eignet", und wenn er nur aus diesem Scheine den Schluß

zieht, daß „das πνεῦμα mithin zugleich Ausdruck einer höheren Materialität" ist. Der Schein nämlich, daß δόξα eine Lichtsubstanz sei, entsteht sowohl an unserer Stelle wie an der von Lüdemann noch angeführten 1 Cor. 15, 39 ff. nur daraus, daß man im Voraus geneigt ist, dem πνεῦμα, von dessen δόξα die Rede ist, eine substantielle Natur zuzuschreiben; denn andere Gründe können solchen Schein nicht erwecken, da der Begriff δόξα nirgends sonst einen materiellen Sinn verräth. Also kann doch nicht gut aus diesem Scheine der Materialität der δόξα wiederum die Materialität des πνεῦμα hergeleitet werden *).

Wenn nun endlich Pfleiderer in den oben angezogenen Worten darauf aufmerksam macht, daß der Begriff πνεῦμα schon seiner Etymologie nach eine Verwandtschaft zeige mit der Luft, welche der alten Welt als feinster irdischer Stoff galt, so möchte doch zu bemerken sein, daß die ursprüngliche Wortbedeutung nicht so sehr den Begriff der Luft, als vielmehr den des Windes darbietet. Wie der Hebräer sich die Luft vorgestellt habe, ob substantiell oder nicht, wird sich vielleicht nicht sicher bestimmen lassen; dagegen haben wir sehr deutliche Anzeichen, daß er sich den Wind nicht substantiell gedacht hat, weil ihm derselbe gerade als Symbol und Ausdruck dient für das absolut Nichtige, Wesenlose, (vgl. oben S. 19 f.).

Da uns also die Gründe, mit welchen man die Annahme einer substantiellen Natur des göttlichen πνεῦμα gestützt hat, nicht von der Richtigkeit dieser Annahme überzeugen können, so hindert uns nun Nichts, die oben hypothetisch angeführte, rein alttestamentliche Bedeutung des Gottesgeistes als göttlicher Kraftwirkung auch für den paulinischen Sprachgebrauch in Anspruch zu nehmen.

Diese Ansicht erfährt eine Bestätigung zunächst dadurch, daß an vielen Stellen die Begriffe πνεῦμα und δύναμις unmittelbar mit

*) Auch Weiß, S. 282, faßt die δόξα Christi an diesen Stellen materiell auf als „verklärte, gleichsam aus himmlischem Lichtglanz gewobene Leiblichkeit", ohne jedoch von hier aus einen Schluß auf die Materialität des πνεῦμα zuzulassen.

einander verknüpft werden (Rom. 1, 4; 15, 13. 19. 1 Cor. 2, 4. Gal. 3, 5; vgl. Eph. 3, 16. 1 Thess. 1, 5. 2 Tim. 1, 7) und daß an manchen anderen Stellen das Wort δύναμις sogar allein statt des πνεῦμα eintreten kann. Letzteres geschieht deutlich z. B. 1 Cor. 5, 4, wo die in V. 3 u. 4 vorhergehende Benutzung des Wortes πνεῦμα zur Benennung des menschlichen Geistes Anlaß war, den Gottesgeist Christi einfach als δύναμις zu bezeichnen; ebenso 1 Cor. 6, 14 und 2 Cor. 13, 4, wo die belebende und auferweckende Kraft Gottes blos δύναμις genannt wird, während sie anderwärts in derselben Verbindung πνεῦμα heißt (vgl. Rom. 8, 11). Die gleiche Vertauschung beider Worte finden wir auch in den kleineren Paulinen, z. B. Eph. 3, 20 (vgl. V. 16). Col. 1, 29. 2 Thess. 1, 11. Besonders hervorzuheben sind sodann die Stellen, wo der Gottesgeist dem γράμμα gegenübergestellt wird (Rom. 2, 29; 7, 6. 2 Cor. 3, 6; vgl. 1 Cor. 2, 4. 1 Thess. 1, 5); denn hier kommt das πνεῦμα nur als wirksame Kraft in Betracht gegenüber dem an sich unwirksamen Buchstaben.

Denselben Werth hat es ferner, wenn bei Paulus dem göttlichen πνεῦμα vorzüglich das Attribut des Lebens oder Lebendigmachens beigelegt wird (Rom. 8, 2. 6. 11. 13; 1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6. Gal. 5, 25; 6, 8). Auch hiermit soll ausgedrückt werden, daß das πνεῦμα sich als Kraft bewährt, und zwar theils als Kraft übernatürlichen Lebens, theils als Kraft ethischen Handelns. Die Verwendung dieses Attributs bei Paulus ist aber noch in einer besonderen Beziehung, nämlich im Verhältniß zum alttestamentlichen Sprachgebrauch, nicht uninteressant. Auch im Alten Testament wird die göttliche רוּחַ als belebende Kraft geltend gemacht, jedoch nur da, wo sie in religiöser Betrachtungsweise eine Bezeichnung ist für den Lebensgeist in den einzelnen Kreaturen. Dieser göttliche Lebensgeist, welcher gleichmäßig allen lebenden Wesen auf der Erde innewohnt, ist aber wohl unterschieden von dem transcendentalen Gottesgeiste, welcher in den Propheten und anderen hervorragenden Männern wirkt und welcher für die Gemeinde der Endzeit in Aussicht genommen wird. Paulus nun faßt, wie wir oben erkannten, den Lebensgeist in den Kreaturen nicht mehr unter jenem religiösen Gesichts-

punkte des Alten Testaments auf; bei ihm fällt der Begriff des menschlichen πνεῦμα ganz zusammen mit dem Begriffe der kreatürlichen ψυχή, und diesem πνεῦμα konnte er nur eine abgeleitete, nicht mehr die originale, selbständige Lebenskraft zuschreiben, welche ein specifisches Merkmal der Göttlichkeit ist (vgl. den Gegensatz 1 Cor. 15, 45: ψυχὴ ζῶσα — πνεῦμα ζωοποιοῦν). Gleichwohl hält er das Attribut der Lebenskraft für den Begriff πνεῦμα fest, doch so, daß er dieses Attribut jetzt dem transcendentalen Gottesgeiste zuweist, welcher nicht allen Menschen überhaupt, sondern nur den Gliedern der christlichen Gemeinde zukommt. Diese Uebertragung des Attributs war aber nothwendig verknüpft mit einer Umdeutung desselben: die Kraft, welche vom göttlichen Lebensgeiste ausgeht, ist bei Paulus nicht mehr eine Kraft natürlichen Lebens auf der Erde, sondern entweder die Kraft übernatürlichen Lebens im himmlischen Daseinszustande oder die Kraft sittlichen Wirkens während des irdischen Lebens. Wir sehen also: die Begriffe, welche Paulus hier verwendet, sind ganz alttestamentlich, aber es hat eine eigenthümliche Verschiebung des Verhältnisses derselben unter einander stattgefunden.

Das göttliche πνεῦμα in der angegebenen Bedeutung, welches bei Paulus, entsprechend der alttestamentlichen Weissagung und übereinstimmend mit der Vorstellung der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, ein wesentliches Merkmal der christlichen Gemeinde als solcher bildet, wird daher in erster Linie Christo selbst beigelegt, sofern er Haupt dieser Gemeinde ist und als Haupt auf die Gemeinde wirkt (Rom. 1. 4; 8, 9. 2 Cor. 3, 17 f. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19). An zwei Stellen: 1 Cor. 15, 45 und 2 Cor. 3, 17, deren Bedeutung im größeren Zusammenhange wir bereits erörtert haben, wird vom auferstandenen Christus sogar schlechthin gesagt, er sei πνεῦμα, weil es hier eben nur darauf ankam, ihn als den Träger der Gotteskraft in absoluter Weise zu charakterisiren. Der Ausdruck ist an beiden Stellen offenbar synekdochisch, was an der ersteren Stelle schon daraus erhellt, daß Adam im Gegensatze zu Christus schlechthin ψυχή genannt wird, an der letzteren aber daraus, daß im zweiten Satzgliede die Formel τὸ πνεῦμα κυρίου eintritt. Wir haben uns deshalb sehr davor zu hüten, aus diesen beiden Stellen etwa eine Aus-

sage über das metaphysische Sein des auferstandenen Christus herauszulesen; sowohl der Zusammenhang, in welchem die Worte stehen, als auch die Analogie aller übrigen Stellen verbieten eine solche metaphysische Deutung durchaus*). Christus kommt hier nicht in Betracht nach seinem überirdischen Sein im Unterschiede vom irdischen Sein, sondern nach seiner göttlichen Geisteskraft im Unterschiede einmal von der vergänglichen Geisteskraft der Kreaturen, das andere Mal von dem Unvermögen der alttestamentlichen Offenbarungsform.

Sofern nun dieser Gottesgeist wie in Christo, so in der Gemeinde Christi wirksam ist, haben wir hervorzuheben, daß derselbe erstlich *allen* Gemeindegliedern, und nicht nur einzelnen, zukommt (Rom. 8, 9. 1 Cor. 3, 16; 6, 11; 12, 13; vgl. Eph. 1, 13; 4, 30), daß er sodann in allen Gliedern als *einer und derselbe* sich offenbart (1 Cor. 12, 4—13. 2 Cor. 4, 13; 13, 13; vgl. Eph. 4, 3. Phil. 2, 1) und daß er endlich auch von dem *Geiste Christi nicht unterschieden* wird, sondern mit diesem eine Einheit bildet (Rom. 8, 9. 1 Cor. 6, 17. 2 Cor. 3, 17 f. Gal. 4, 6; vgl. Phil. 1, 19). Allein dieser eine, in Allen wirkende Geist äußert sich doch in mannigfaltiger Weise; nicht nur in den verschiedenen Gemeindegliedern treten die Geisteswirkungen in verschiedener Form zu Tage (1 Cor. 12, 4—11), sondern auch in dem Einzelnen lassen sich Geistesfunktionen verschiedener Art unterscheiden. Worin bestehen diese Funktionen?

Am Meisten den Wirkungen der prophetischen רוּחַ des Alten Testaments entsprechend ist eine Reihe von Erscheinungen des Gottesgeistes bei Paulus, welche ihr gemeinsames Merkmal daran haben, daß sie der Gemeinde als solcher dienen, d. h. daß sie auf die Erhaltung, Entwicklung und Verbreitung der Gemeinde abzwecken. Paulus zählt diese verschiedenen Geisteskräfte auf 1 Cor. 12, 4—11, und begreift unter ihnen alle Arten theoretischer und praktischer Begabung, welche in ihrem Zusammenwirken den Bestand und die gottesdienstliche Erbauung der Gemeinde fördern; er weist aber besonders darauf hin (V. 12 ff.), daß die Natur

*) Vgl. das oben S. 66 ff. zu Joh. 4, 24 Bemerkte.

der Gemeinde als eines organisch gegliederten Ganzen die Mannigfaltigkeit dieser Geistesgaben und die Verschiedenheit ihrer Vertheilung bedinge und daß deshalb einer jeden, wo sie an ihrem gehörigen Platze sei, ihr besonderer Werth zukomme. Der Glossolalie schreibt Paulus in Cap. 14 unter diesen Gaben deshalb einen verhältnißmäßig geringen Werth zu, weil dieselbe an sich nur der Privaterbauung dient und der Gemeindeerbauung nur mittelst besonderer Interpretation dienstbar gemacht werden kann. Uebrigens ersehen wir aus eben dieser Erörterung 1 Cor. 14, daß die Glossolalie ganz speciell mit dem Titel πνεῦμα bezeichnet wurde, sogar im Gegensatz zur προφητεία (vgl. 1 Thess. 5, 19. 2 Thess. 2, 2). Eine Erklärung dieses Sprachgebrauchs wird man darin finden dürfen, daß die Glossolalie die auffallendste und scheinbar bedeutendste unter den Geistesgaben war; aus 1 Cor. 12, 10 f. ergiebt sich aber unzweideutig, daß im genaueren Sprachgebrauch die Glossolalie nur eine besondere Art der Geisteswirkung darstellt neben der prophetischen Rede und neben anderen Geistesgaben dieser Gattung.

Wie aber im Alten Testament die prophetische רוּחַ nicht die einzige Erscheinung der transcendentalen Geisteskraft ist, so kennt auch Paulus außer den bezeichneten Geisteswirkungen, welche die Gemeinde als solche zum Objekte haben, andere Geistesfunktionen, mittelst deren nicht sowohl der Bestand der Gemeinde selbst, als vielmehr der eigentliche Zweck der bestehenden Gemeinde herbeigeführt wird. Denn die Gemeinde ist sich nicht als solche Selbstzweck, sondern ihr Zweck ist die Verwirklichung des Heilszweckes Gottes; eben diesen göttlichen Zweck kann sie aber nur mit göttlicher Kraft, kann sie nur durch den Gottesgeist erreichen. In dieser Beziehung kommt das göttliche πνεῦμα vor Allem in Betracht, sofern es in den Gemeindegliedern einerseits die Anerkennung Christi als des vollkommenen Offenbarers Gottes (1 Cor. 12, 3), andererseits die Anrufung Gottes als des uns in Christo offenbar gewordenen Vaters bewirkt (Rom. 8, 14 f. 26. Gal. 4, 6) und dadurch das Bewußtsein der Gotteskindschaft vermittelt (Rom. 8, 16. 2 Cor. 1, 22; 5, 5; vgl. Eph. 1, 13; 2, 18; 4, 30), welches die Voraussetzung der christlichen Weltanschauung und des christlichen Handelns im Reiche Gottes (Rom. 14, 17) bildet. Von

dieser Heilsgewißheit aus, welche durch die Kraft des Gottesgeistes begründet wird, gewinnt nun der Einzelne einen Einblick in den sonst verborgenen Heilsplan Gottes (1 Cor. 2, 6—16) und gelangt speciell für sich selbst zu der Hoffnung zukünftigen Lebens, in welcher er überzeugt bleibt, daß keine aus der Welt entspringenden Leiden und Uebel, auch nicht der Tod, die Ausführung des Heilsplanes Gottes an ihm vereiteln können (Rom. 8, 17; 15, 13. 2 Cor. 4, 13 f. Gal. 5, 5; vgl. Phil. 1, 19. 1 Thess. 1, 6). Zu diesen Funktionen, in denen sich das πνεῦμα als Kraft christlicher Weltanschauung bewährt, treten dann die anderen Funktionen, in denen es sich als treibendes (Rom. 8, 14. Gal. 5, 18) Princip christlicher Willensrichtung zur Geltung bringt. Diese Willensrichtung wird im Allgemeinen als ein Leben im Geiste oder als ein Wandeln nach Maßgabe des Geistes bezeichnet (Rom. 8, 4 f. 9. Gal. 5, 16. 25), welches zur Voraussetzung eine vollständige Erneuerung des inneren Lebens durch den Geist hat (Rom. 7, 6; vgl. Eph. 4, 23 f. Tit. 3, 5). Da Paulus in seiner Paräneſe die christliche Sittlichkeit vorwiegend von dem Gesichtspunkte der Tugendbildung aus auffaßt, und zwar der religiösen Tugendbildung, welche zum einheitlichen Princip die Heiligung hat, d. i. die Weihung des ganzen sittlichen Subjekts an Gott, so ist es hierdurch bedingt, daß der Apostel die Geisteswirkung, sofern sie die christliche Sittlichkeit zum Ziel hat, besonders als heiligende bezeichnet, deren Objekt, unseren früheren Erwägungen entsprechend, namentlich auch der Körper bildet (Rom. 8, 13; 15, 16. 1 Cor. 3, 16 f.; 6, 11. 19; vgl. 1 Thess. 4, 8. 2 Thess. 2, 13). Die beredteste Schilderung der religiös-sittlichen Früchte, durch welche sich das πνεῦμα als Gotteskraft in den Christen bekundet, lesen wir Gal. 5, 22 f.

Wir sehen also, daß nach paulinischer Auffassung die Wirkungen des Gottesgeistes sich nicht auf ein umgrenztes Gebiet, sondern auf den Gesammtumfang des religiösen Verhaltens erstrecken, in welchem sowohl die christliche Gemeinde als Ganzes, als auch der Einzelne, sofern er Glied der Gemeinde ist, ihr durch Christus vermitteltes Verhältniß zu Gott zum Ausdruck bringen. Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, die Frage nach der Herkunft dieser so reichen und umfassenden Anwendung des

πνεῦμα-Begriffes zu erörtern, ob nämlich diese Anwendung, speciell in ihren ethischen Beziehungen, als ein besonderes, originales Produkt der paulinischen Auffassung des Christenthums zu betrachten ist, oder ob auch hier der Sprachgebrauch des Apostels sich aus der Anknüpfung an überlieferte religiöse Vorstellungen und Begriffe genügend erklären läßt.

Eine Beantwortung dieser Frage im ersteren Sinne finden wir am Präcisesten bei Pfleiderer ausgesprochen, welcher in der paulinischen Lehre vom πνεῦμα zwei Momente unterscheidet, deren eines aus der traditionell urchristlichen Anschauung stamme, deren anderes aber von dem Apostel kraft eigener Gedankengestaltung hinzugefügt sei. Pfleiderer faßt seine Ansicht hierüber folgendermaßen zusammen (S. 202 f.): „Sonach haben wir uns die eigenthümlich paulinische πνεῦμα-Lehre aus dem Zusammenfluß zweier Quellen zu erklären: einerseits der traditionellen Lehre, daß man in der Taufe das [wunderwirkende] messianische πνεῦμα erhalte, und andererseits der originell paulinischen Lehre vom Glauben als dem Herzensakt der vertrauend-liebenden Verbindung mit Christus, dem Versöhner und dem heiligen Gottessohn κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης; von dorther stammte die dogmatische Form, der fixirte Begriff, aber der tiefe religiös-sittliche Inhalt, der sich bald zum speculativen Strom erweiterte, entquoll auch hier des Paulus innerstem Gemüth und persönlichstem Erleben." Noch kürzer werden beide Momente in ihrer Verschiedenheit und in ihrem Verhältniß zu einander durch folgende Worte charakterisirt (S. 200): „das πνεῦμα wurde bei Paulus aus einem abstrakt supranaturalen, ekstatisch-apokalyptischen Princip zum immanenten religiös-sittlichen Lebensprincip der erneuerten Menschheit, zur Natur der καινὴ κτίσις".

Ich kann nicht umhin, dieser ebenso scharfsinnigen wie klaren Distinktion gegenüber doch ein Bedenken geltend zu machen, welches sich darauf gründet, daß mir der traditionelle πνεῦμα-Begriff, den Paulus in seine christliche Anschauung übernehmen konnte, viel inhaltreicher und tiefer gewesen zu sein scheint, als Pfleiderer annehmen zu dürfen glaubt. Ich will hier nicht hinweisen auf die johanneischen Schriften, in denen das göttliche πνεῦμα als Princip der höchsten christlichen Gotteserkenntniß hingestellt wird,

oder auf den ersten Petrusbrief, welcher den Geist als heiligende Kraft kennt; denn es würde ja fraglich bleiben, ob nicht diese Schriftstücke einer viel späteren Zeit angehören und vom paulinischen Sprachgebrauch abhängig sind. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß doch auch bei den alttestamentlichen Propheten die Bedeutung des transcendentalen Gottesgeistes, der sich den Menschen mittheilt, keineswegs darauf eingeschränkt ist, blos ein ekstatisch-apokalyptisches, wunderwirkendes Princip zu sein ohne religiös-ethischen Werth. In der That finden wir nur in den älteren Geschichtsbüchern, namentlich in den sagenhaften Erzählungen des Richterbuchs, den Gottesgeist in dieser ekstatischen Form aufgefaßt; innerhalb der prophetischen Bücher zeigen sich uns kaum an ganz vereinzelten Stellen die geringen Spuren solcher Auffassung; auch die im engeren Sinne prophetischen Wirkungen des Geistes, welche ja durchaus nicht immer ekstatisch-apokalyptischer Art sind, treten hier sehr zurück hinter anderen, rein sittlich-religiösen Wirkungen des Gottesgeistes, welche insbesondere dem messianischen König und der Gemeinde der erwarteten Endzeit zugeschrieben werden. Wie das Bild des messianischen Königs sich bei den verschiedenen Propheten in verschiedener Weise gestaltet und wie von jedem in dasselbe besondere Züge einverwebt werden, je nach den verschiedenen Umständen, unter denen der einzelne Prophet schrieb, so wird auch der den Hauptpropheten gemeinsame Gedanke einer zukünftigen, messianischen Geistesmittheilung in mannigfaltiger Weise dargestellt, indem ganz verschiedene Wirkungen dieses Gottesgeistes in Aussicht genommen werden. Die Darstellung des Joel (Cap. 3, 1 ff.), in welcher der Gottesgeist der Endzeit speciell als prophetischer erscheint, hat, wenn wir die alttestamentliche Prophetie als ein Ganzes ansehen (und nur als ein geschlossenes Ganzes kam sie für Paulus in Betracht), doch blos den Werth eines einzelnen charakteristischen Zuges in dem noch viel reicher ausgeführten Bilde, welches von dem zukünftigen Gottesgeiste entworfen wird. Der ältere Sacharja (Cap. 12, 10) kennt diesen Geist als einen „Geist des Flehens und Gebets" und er erinnert uns damit unmittelbar an die paulinischen Aussprüche, in welchen gerade die Gebetsanrufung als eine besondere Wirkung des πνεῦμα bezeichnet wird (Rom.

8, 15. 26 f. Gal. 4, 6). Und sind nicht ferner die ezechielische רוּחַ חֲדָשָׁה und die jesajanische רוּחַ מִשְׁפָּט durch und durch ethische Erscheinungen, deren Abzweckung auf die Beobachtung der göttlichen Gebote und auf die Herstellung eines Friedens- und Gerechtigkeitsreiches ausdrücklich hervorgehoben wird (vgl. Ezech. 11, 19 f.; 36, 26 f. Jes. 4, 4; 28, 6; 32, 15 ff.; 42, 1)? Von Ekstase und Wunderwirkungen ist hier überall keine Rede. Wir dürfen doch diese alttestamentlichen Gedankenreihen nicht übersehen; denn gerade sie beziehen sich auf die in der Endzeit erwartete Geistesmittheilung; und sie vornehmlich kamen deshalb für einen neutestamentlichen Schriftsteller in Betracht, welcher seine Anschauung von der nun eingetretenen messianischen Geistesmittheilung als Erfüllung der alttestamentlichen Geistesverheißung auffassen wollte. So liegt also, wie ich glaube, kein genügender Anlaß vor, in der paulinischen Lehre von dem religiös-ethischen Werthe des göttlichen πνεῦμα eine eigenthümlich neue Umgestaltung der überlieferten Lehre zu erblicken. Den alttestamentlichen Begriff des Gottesgeistes finden wir beim Apostel nicht sowohl mit erweitertem Inhalte, als vielmehr nur in reicherer Anwendung wieder; aber gerade dies, daß der Gottesgeist in der Gemeinde der erhofften Endzeit eine reichere Anwendung erfahren würde, gehörte selbst mit zum Inhalte der alttestamentlichen Vorstellung von diesem Geiste.

b) Der Begriff σάρξ.

Nachdem wir in unserer früheren Besprechung zu dem Ergebniß gelangt sind, daß das Wort σάρξ bei Paulus an einer Reihe von Stellen dem einen alttestamentlichen Gebrauche des Wortes בָּשָׂר entspricht, wonach dasselbe synekdochische Bezeichnung für den ganzen Leib ist, so treten wir an unsere weitere Betrachtung der noch übrigen paulinischen Stellen, in denen das Wort σάρξ vorkommt, mit der Erwartung hinan, daß sich hier, wenn nicht überall, so doch vielleicht einige Male, auch der andere synekdochische Gebrauch des alttestamentlichen Wortes wiederfinde, wonach „Fleisch" prägnanter Ausdruck für die irdischen Geschöpfe sein kann, sofern dieselben als schwache, vergängliche Wesen in

einem Gegensatze zu Gott stehen*). Es ist unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob und wieweit solche Erwartung sich bestätigt.

Bevor wir jedoch die hierhergehörigen Stellen selbst aufsuchen, müssen wir eine Vorfrage allgemeinerer Art erledigen, deren Beantwortung einerseits noch als Ergänzung erforderlich ist, um unsere obige Auffassung der außerpaulinischen Stellen, an denen wir diese zweite synekdochische Bedeutung der σάρξ erkannten, zu rechtfertigen, andererseits als Vorausverständigung darüber nothwendig ist, wann wir in den einzelnen paulinischen Stellen eine wirkliche Ueberschreitung der Grenzen des alttestamentlichen Sprachgebrauchs anzuerkennen haben. In mehreren jener außerpaulinischen Aussprüche mußten wir den Begriff σάρξ so auffassen, daß er nicht sowohl das concrete Geschöpf, als vielmehr in abstrakter Bedeutung die geschöpfliche Natur bezeichnete. So fanden wir besonders in den johanneischen Schriften und im Hebräerbriefe die σάρξ Christi oder der wiedergeborenen Christen genannt, wo wir dieselbe als Bezeichnung für die geschöpfliche Wesensseite auffaßten, und zwar im Unterschiede von einem nichtgeschöpflichen, göttlichen Wesensbestande, der denselben Subjekten zukommt. Aussprüche,

---

*) Es ist mir nicht uninteressant gewesen, in der Dissertation eines schwedischen Theologen: P. Eklund, „σάρξ vocabulum quid apud Paulum apostolum significet", Lundae 1872, den gleichen Versuch einer unmittelbaren Anknüpfung des paulinischen Sprachgebrauchs an den alttestamentlichen angestellt zu finden, und zwar mit Unterscheidung wesentlich derselben Abstufungen in der Bedeutung des σάρξ-Begriffes, welche sich bei unserer Untersuchung ergeben haben. Zum Beleg möchte ich nur folgenden zusammenfassenden Satz aus dieser Abhandlung (S. 40) citiren: „Hic ut omnes singulas significationes ordine dispositas breviter enumeremus, haec prima σαρκός significatio est, qua materia indicatur sanguine completa ossibusque infixa tum hominum tum bestiarum. Altera autem haec significatio est, qua σάρξ vocetur tota membrorum summa sive corpus. Tum ea sequitur significandi ratio, qua σάρξ idem est atque omnis haec animantium vita, maxime vero vita humana, natura humana, vel, ut dicere solent, naturalis hominum existentia." Daß in dieser dritten Bedeutung die Entgegensetzung gegen Gott ein Hauptmoment bildet, hat freilich der Autor nicht erkannt. Uebrigens zeigt sich derselbe recht wohl bewandert in der deutschen theologischen Literatur über sein Thema, wenngleich ihm die Schrift Holsten's nicht bekannt geworden zu sein scheint.

welche zu einer ähnlichen, abstrakten Deutung des Begriffes σάρξ nöthigen würden, werden uns demnächst auch in den paulinischen Briefen entgegentreten. Ist eine solche Deutung im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch zulässig? — Rich. Schmidt hat dies lebhaft bestritten und gerade in diesem Punkte die hauptsächlichste Schwierigkeit gefunden, um derentwillen er eine Anknüpfung des paulinischen σάρξ-Begriffes an den alttestamentlichen für unmöglich hält (a. a. O., S. 17 ff.). Wohl werde im Alten Testament das Concretum des Menschen als „Fleisch" bezeichnet und diese Ausdrucksweise sei deshalb nicht unbegreiflich, weil ja der concrete Mensch thatsächlich Fleisch im eigentlichsten Sinne sei, wenn auch durch einen persönlichen Lebensgeist beseeltes; dagegen sei es ein völliges Aufgeben des ursprünglichen Sinnes, wenn man durch „Fleisch" das Abstraktum der menschlichen Natur oder des „Menschlichen" überhaupt bezeichnet sein lasse, sofern hier der allgemeine Grundbegriff der Substanz oder des Stoffes, welchen das Wort in sich schließe, mit dem völlig heterogenen der „Natur" oder Art vertauscht werde. Wir können Schmidt zugeben, daß der unvermittelte Uebergang von dem Begriffe der Substanz in den heterogenen der menschlichen Natur unmöglich sein würde. Aber wir sind auch nirgends veranlaßt, einen solchen Uebergang anzunehmen. Denn nicht von der ursprünglichen Wortbedeutung ausgehend, wonach „Fleisch" die muskulösen Körperbestandtheile bezeichnet, sondern von der übertragenen, synekdochischen Bedeutung ausgehend, wonach „Fleisch" den ganzen Menschen, oder richtiger: das Geschöpf bezeichnet, wäre der Uebergang in die Bedeutung der geschöpflichen Natur oder Art zu machen. Und dieser Uebergang ist doch nicht so gar schwierig, geschweige denn unmöglich. Wir dürfen nicht in so scharfer Weise, wie Schmidt will, zwischen der concreten und abstrakten Bedeutung scheiden und eine begriffliche Erweiterung da annehmen, wo ein concretes Wort zur Bezeichnung eines abstrakten Begriffes verwendet wird. Derartige Vertauschungen zwischen concreter und abstrakter Bedeutung eines Worts sind in allen Sprachen, besonders aber im Hebräischen, ungemein häufig*). Das Wort

*) Eine Anzahl von Beispielen giebt Nägelsbach in seiner „Hebräischen

σάρξ bedeutet im hebraisirenden Sprachgebrauch den concreten Menschen, aber nicht sofern er eben concreter Mensch ist, sondern sofern er in die allgemeinere Klasse der geschöpflichen Wesen gehört, deren Natur im unendlichen Abstande von der göttlichen Natur sich befindet. Schon hierin liegt eine deutliche Abstraktion, welche aber erst dann völlig hervortreten kann, wenn das concrete menschliche Individuum nicht mehr *seinem ganzen Bestande nach* unter jene allgemeinere Klasse kreatürlicher Wesen subsumirt werden kann, weil es zu der geschöpflichen Naturseite, welche früher seinen ganzen Wesensbestand gebildet hatte, noch eine andere, göttliche Naturseite hinzuempfangen hat. Sobald dieser letztere Zustand eingetreten ist, *muß* das Wort σάρξ, gerade um seinen ursprünglichen Sinn unverändert beizubehalten, aufhören, den concreten Menschen zu bezeichnen, und *kann* hinfort nur in abstrakter Weise die geschöpfliche Natur desselben bedeuten. Nicht der Inhalt des *σάρξ-Begriffes* wird verändert oder verengert, sondern der Inhalt des *concreten Menschen* ist erweitert und deshalb kann der unverändert gebliebene σάρξ-Begriff jetzt nicht mehr auf dieses Concretum schlechthin angewendet werden. Daraus erklärt sich also hinreichend der Ausdruck an jenen Stellen der johanneischen Schriften und des Hebräerbriefes, wo mit dem Worte σάρξ der Genitiv eines Personalpronomens verbunden ist, indem hier σάρξ das concrete Individuum bezeichnet, nicht *weil* dasselbe nur Geschöpf ist, sondern *soweit* dasselbe nur Geschöpf ist. Dieser abstrakten Bedeutung des σάρξ-Begriffes, welche unter den angegebenen Umständen eintreten *muß*, werden wir uns bei der folgenden Untersuchung des paulinischen Sprachgebrauchs an wichtigen Stellen zu erinnern haben. — Wenn sich also nicht noch andere Gründe ergeben, welche in den bezeichneten Fällen bei Paulus eine Auffassung der σάρξ nach alttestamentlichem Sinne verbieten, so kann dieses Argument allein, daß σάρξ in abstrakter Weise verstanden werden müßte, uns nicht bestimmen, eine Abweichung vom Sprachgebrauche des Alten Testaments anzuerkennen.

Grammatik", 2. Aufl. 1862, § 59; vgl. *Gesenius*, „Hebräische Grammatik", 21. Aufl., 1872, § 83 Anmerk.

Und nun treten wir an die einzelnen paulinischen Stellen selbst hinan.

Die alttestamentliche Wortbedeutung erkennen wir zunächst wieder an den drei Stellen Rom. 3, 20. Gal. 2, 16 und 1 Cor. 1, 29, wo Paulus die Redensart πᾶσα σάρξ anwendet. Daß hiermit nicht nur überhaupt alle Menschen oder lebenden Wesen bezeichnet werden sollen, sondern die Menschen, sofern sie als nichtige Kreaturen Gott gegenüberstehen, wird durch den ausdrücklichen Zusatz: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ bestätigt. Die beiden erstgenannten Stellen sind ein alttestamentliches, wenngleich nicht wörtliches Citat; bei den Septuaginta (Ps. 143 [142], 2) steht anstatt πᾶσα σάρξ der Ausdruck πᾶς ζῶν, entsprechend dem כָּל־חַי des hebräischen Textes. Desgleichen ist die Redensart σάρξ καὶ αἷμα von Paulus in der aus dem jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauche überlieferten Bedeutung gebraucht. Gal. 1, 16 verwendet Paulus diesen Ausdruck, wo er den Galatern auseinandersetzt, daß er in seiner Mission als Apostel nicht von den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde, überhaupt nicht von Menschen abhängig sei, sondern seinen Beruf selbständig und unmittelbar von Gott empfangen habe (V. 11 ff.). Indem er nun sagt, er habe nach seiner Berufung zum Heidenapostolate durch Gott nicht erst „Fleisch und Blut" zu Rathe gezogen, und in dieser Ausdrucksweise also die jerusalemischen Apostel oder andere Autoritätspersonen der Urgemeinde als vergängliche Kreaturen charakterisirt, die als solche in unendlichem Abstande von Gott sich befinden, so hat er damit zugleich in seiner Weise hervorgehoben, daß das Amt, welches er kraft göttlicher Berufung besitze, einen unendlich viel höheren Werth habe, als irgend eine Amtsbefugniß oder Amtsbestätigung, die ihm von jenen Aposteln ertheilt sein könnte. Derselbe Nebensinn irdischer Vergänglichkeit tritt sehr deutlich an der andern Stelle (1 Cor. 15, 50) zu Tage. Paulus erklärt, daß „Fleisch und Blut", d. i. Kreatur, das zukünftige Gottesreich nicht erben könne, und begründet dies durch den Zusatz, daß die Vergänglichkeit nicht die Unvergänglichkeit erbe; weil das himmlische Gottesreich unvergänglich ist, deshalb können an ihm die Menschen als Kreaturen, d. h. soweit und solange sie noch kreatürlich sind und nicht im πνεῦμα göttliche Kraft und göttliches Leben empfangen haben, keinen Antheil nehmen, und deshalb müssen auch

diejenigen, welche, ohne vorher gestorben zu sein, auf Erden die vollkommene Erscheinung des Gottesreiches erleben, einer Verwandlung unterzogen werden (V. 51). Außerdem finden wir diese Wortverbindung noch einmal im Epheserbriefe, Cap. 6, 12, wo aber, ebenso wie Hebr. 2, 14, das Wort αἷμα der σάρξ vorangestellt ist. Auch hier werden durch den synekdochischen Ausdruck die Menschen als schwache und vergängliche bezeichnet, gegen welche ein Kampf nicht so gar gefährlich sein würde; diesen Kreaturen aber werden entgegengestellt die dämonischen Mächte der Bosheit, welche im Gegensatze zu der geschöpflichen Schwäche als πνευματικά, d. i. als übernatürliche Kräfte, bezeichnet werden; hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Wirkungen stehen dieselben also auf gleicher Linie mit den göttlichen Geisteswirkungen und sind daher auch nur durch göttlichen Beistand zu überwinden (V. 10—20).

Aus der sehr großen Anzahl der übrigen paulinischen Stellen, an welchen wir für die σάρξ unsere alttestamentliche Bedeutung in Anspruch nehmen möchten, wählen wir nun zunächst diejenigen heraus, in denen das Wort ganz einfach angewendet ist, um die Menschen rücksichtlich ihrer vergänglichen, irdischen Existenzweise zu kennzeichnen, ohne daß direkt oder indirekt ein Urtheil über den intellektuellen oder moralischen Werth der Menschen in dieser Existenzweise ausgesprochen wird. Hinterher werden wir dann die Gruppe der wichtigeren Stellen in Besprechung ziehen, wo eine solche Beurtheilung stattfindet.

Unter den Stellen ersterer Art treten uns zuvörderst mehrere entgegen, an denen das Wort σάρξ in verwandtschaftlicher Beziehung gebraucht wird, wo nämlich von Jemandem gesagt werden soll, er hänge als Mensch mit diesem Volke oder jener Familie zusammen, im ausdrücklichen Gegensatze dazu, daß derselbe in anderer Beziehung in irgendwelchem Zusammenhange mit Gott steht. Ueberall, wo es diesen Gedanken auszudrücken galt, war es durch den überlieferten Sprachgebrauch angezeigt, jenen Begriff „als Mensch" durch das Wort σάρξ wiederzugeben, weil hierin bereits die Entgegensetzung gegen Gott enthalten war. Unschwer erkennen wir diesen Sinn in der Erörterung Gal. 4, 21—31 (vgl.

Rom. 9, 7 f.), wo Ismael und Isaak als κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα (V. 29) oder διὰ τῆς ἐπαγγελίας (V. 23) von Abraham gezeugte Söhne benannt werden. Hier können die Begriffe σάρξ und πνεῦμα nicht den anthropologischen Gegensatz von Leib und Geist bezeichnen, da ja auch Isaak leiblich erzeugter Sohn Abrahams war, also in dieser Beziehung Ismael ihm nicht entgegengesetzt werden konnte. Diese Thatsache wird nicht ungültig gemacht durch die Bemerkung Rich. Schmidt's (S. 21), daß die Erzeugung Isaaks „einer nach Fleisch, d. h. auf dem Wege der sinnlichen Geschlechtsvereinigung geschehenen, insofern allerdings entgegengesetzt werden konnte, als die Leiber Abrahams und Saras für diesen Zweck bereits erstorben waren, sonach das eigentlich die Zeugung Bewirkende nicht sowohl die ihrem sinnlichen Organismus an sich innewohnende Fähigkeit, als vielmehr die verheißungsmäßig sich bethätigende Wundermacht Gottes war". Denn die göttliche Wundermacht bewirkte nicht, daß bei dem Erstorbensein der leiblichen Zeugungskraft Abrahams und Saras nun Isaak auf nichtleiblichem Wege irgendwie gezeugt wurde, sondern daß Isaak trotz jenes Erstorbenseins dennoch auf leiblichem Wege erzeugt wurde. Die wunderbar göttliche und die leibliche Erzeugung bilden also sowenig einen Gegensatz zu einander, daß vielmehr die letztere gerade ein Ausdruck der ersteren ist. Deshalb dürfen die Begriffe σάρξ und πνεῦμα nicht in ihrem anthropologischen, sondern nur in ihrem religiösen Sinne verstanden werden. Abraham kommt bei Ismaels Erzeugung blos als Kreatur in Betracht, bei Isaaks Erzeugung aber als Träger göttlicher Verheißung und göttlicher Kraft. Träger der göttlichen Verheißung aber war Abraham, sofern er an Gott glaubte, und deshalb spricht Paulus den Gedanken aus, daß wahre Kinder Abrahams κατὰ Ἰσαάκ nicht diejenigen sind, welche Abraham nur κατὰ σάρκα, d. i. in der kreatürlichen Hinsicht zum Vater haben, daß sie als Menschen und Volksgenossen von ihm abstammen, sondern diejenigen, welche ihn in der religiösen Beziehung zum Vater haben, daß sie seine Glaubensverwandten sind (vgl. Rom. 4, 11 f.). Nicht eine geistige, sondern eine geistliche Verwandtschaft wird der sarkischen gegenübergestellt, und deshalb kann diese letztere nicht die körperliche, sondern

nur die geschöpfliche Zusammengehörigkeit bedeuten. Die Verheißungskinder Abrahams sind nicht solche, welche eine gleiche geistige Eigenthümlichkeit wie Abraham zeigen, im Unterschiede von einer auf Abstammung beruhenden leiblichen Gleichheit, sondern solche, welche hinsichtlich ihres religiösen Verhältnisses zu Gott Abrahamiden sind im Unterschied von denen, die nur hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Volksstamme diesen Namen tragen. — Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck *κατὰ σάρκα*: 1 Cor. 10, 18 und Rom. 9, 3. An ersterer Stelle bezeichnen die Worte *ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* den Complex derjenigen Personen, welche in allen menschlichen Beziehungen Israeliten sind; diese menschlichen Beziehungen sind durch den Ausdruck *κατὰ σάρκα* aber noch bestimmter als geschöpfliche charakterisirt, um anzudeuten, daß die Rücksicht auf die menschlichen Beziehungen nicht dem höchsten Standpunkte der Beurtheilung entspricht (vgl. Rom. 9, 6), daß man vielmehr vom religiösen Gesichtspunkte aus als eigentliches Israel nur ein *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* anerkennt, zu welchem alle diejenigen gehören, die auf Grund göttlicher Glaubenskraft Israeliten sind. Ebenso sind an der zweiten Stelle die *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* Stammverwandte des Paulus in kreatürlicher Hinsicht gegenüber den Glaubensverwandten, welche in demselben Gottesverhältnisse stehen wie er. Auch hier kann der anthropologische Gegensatz von Leib und Geist durchaus keine Anwendung finden; denn Paulus war nicht blos dem Leibe nach, sondern vollständig auch seiner Geisteseigenthümlichkeit nach Jude; deshalb fällt die Geistesverwandtschaft ganz mit unter den Begriff der sarkischen Verwandtschaft, welche der religiösen Verwandtschaft gegenübersteht.

Von großer Wichtigkeit für das Verständniß der paulinischen Christologie ist der Gegensatz von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* in den Eingangsworten des Römerbriefes (Cap. 1, 3 f.): *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*), *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* *). Ganz im Allgemeinen werden wir den Sinn dieser

*) Vgl. zur Erklärung dieser Stelle besonders: Holsten, S. 424 ff.; Rich. Schmidt, S. 102 ff.; Pfleiderer, S. 126 ff.; Weiß, S. 289 ff.

Worte so verstehen dürfen, daß Paulus in ihnen sein Urtheil über Jesus Christus, welches er am Anfang kurz darin ausgedrückt hat, daß er ihn *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nennt, und welches er am Schlusse darin wieder aufnimmt, daß er ihn *ὁ κύριος ἡμῶν* nennt, näher begründen und vermitteln will, indem er angiebt, inwiefern dieser Person, welche doch Mensch gewesen ist, solcher Werth beigelegt werden kann, daß sie als Sohn Gottes und unser *κύριος* bezeichnet wird. Diese Begründung und Vermittlung giebt der Apostel, wie es den Anschein hat, dadurch, daß er zwei verschiedene Beziehungen unterscheidet, nach deren einer Jesus Christus Davidssohn, nach deren anderer er Gottessohn genannt wird; denn so ist es ermöglicht, daß beide Urtheile, er sei Davidssohn und er sei Gottessohn, zusammenbestehen. Die beiden verschiedenen Beziehungen sind genannt in den Worten *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*; es fragt sich, was diese Worte bedeuten, welche verschiedenen Beziehungen sie ausdrücken sollen. — Zuerst tritt uns der Vorschlag entgegen, die Worte in anthropologischem Sinne aufzufassen. Dann würde *σάρξ* die materielle Außenseite der Person Jesu bedeuten und die Meinung des Apostels würde sein, daß Christus nur in dieser Beziehung, nur seinem äußeren, leiblichen Bestande nach, Sohn Davids und als solcher zur Menschheit gehörig gewesen sei; *πνεῦμα* hingegen würde die geistige Innenseite der Person Jesu bedeuten und die Meinung des Apostels würde sein, daß Jesus in Bezug auf diese Innenseite, welche durch den genitivischen Zusatz als heilige bezeichnet wird, Gottessohn gewesen sei und ganz von der übrigen Menschheit getrennt, bei welcher die geistige Innenseite sonst eben nicht heilig ist, sondern unter der Herrschaft der fleischlichen Außenseite steht. Nach der Ansicht des Apostels würde also die Gottheit Jesu während seines Erdenlebens darin bestanden haben, daß mit seinem irdischen Leibe sich als personbildendes Princip anstatt eines menschlichen Geistes das göttliche *πνεῦμα* verbunden hatte, welches einerseits vor der Zeit des Erdenlebens das präexistente Sein des Geistwesens Christus gebildet hatte und welches andererseits, den Worten Pauli zufolge, nach diesem Erdenleben seit der Auferstehung wieder den metaphysischen Bestand des himmlischen

Christus ausmacht, nun aber ἐν δυνάμει sich bewährend, d. i. nicht mehr durch den sarkischen Leib in dem Vollbesitz und der Ausübung seiner göttlichen Kräfte beschränkt *). — Daß die Worte σάρξ und πνεῦμα an sich bei Paulus in anthropologischem Sinne gebraucht werden können, haben wir oben gesehen; da sich uns jedoch ergeben hat, daß der Ausdruck κατὰ σάρκα bei Verwandtschaftsbezeichnungen von Paulus sonst nicht in anthropologischem, sondern in religiösem Sinne zur Benennung des gesammten kreatürlichen Daseinsbestandes verwendet wird, da wir ferner unseren früheren Untersuchungen zufolge nicht geneigt sein können, das göttliche πνεῦμα Christi als die metaphysische Substanz seines göttlichen Wesens gelten zu lassen, und da endlich eine solche christologische Anschauung des Paulus, wonach die Menschheit und die Gottheit Christi auf die beiden anthropologischen Wesensseiten des Leibes und Geistes zu vertheilen wären, weder in den Anschauungen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, noch auch in den paulinischen Briefen selbst irgendwelche Analogie finden würde, so scheint doch näherliegend und einfacher die andere Erklärung zu sein, wonach auch hier der Gegensatz κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα in rein religiösem Sinne zu verstehen ist. Die Bedeutung des ersten Participialsatzes ist dann klar: Christus wurde geboren aus Davidssamen, sofern er Kreatur war, d. i. in allen Beziehungen seines irdisch geschöpflichen Daseins **). Zweifelhafter ist die Be-

*) Dies ist kurz zusammengefaßt die Ansicht Pfleiderer's.

**) Wesentlich als Zustimmung zu unserer Auffassung des Begriffs σάρξ glaube ich folgende Worte R. Schmidt's (S. 20 f.) deuten zu dürfen, in denen er sich über unsere Stelle und Rom. 9, 5 ausspricht: „Der Gegengrund, daß die hier der göttlichen entgegengesetzte andersartige Abstammung nicht auf die leibliche Seite beschränkt werden dürfe, geht von einer Reflexion aus, welche in dieser Schärfe den Aussagen ohne Zweifel fern gelegen hat; auch wir reden ja etwa von ‚leiblichen' Vätern im Gegensatze zu geistigen, ohne damit eine genaue Abgrenzung der Sphäre geben zu wollen, nach welcher wir von jenen herstammen, und ohne daß sich daraus für den Begriff des Leiblichen selber irgendwelche Erweiterung folgern ließe." Denn hierin ist offenbar derselbe Gedanke bezeichnet, den ich dadurch auszudrücken suche, daß ich diesen Gebrauch des Wortes σάρξ einen synekdochischen nenne. Auch ich habe verschiedentlich bereits betont, daß bei diesem Gebrauche

deutung des zweiten Satzes, welche von der Auffassung des Participiums ὁρισθείς abhängt. Das Verbum ὁρίζειν mit doppeltem Objektsaccusativ kann entweder bedeuten: Jemanden zu Etwas bestimmen, was er in der Zukunft werden soll, oder: Jemanden zu Etwas einsetzen, was er gleich in der Gegenwart wird. Nehmen wir die letztere Bedeutung an, so besagen unsere Worte, daß Christus von Todtenauferstehung an eingesetzt ist zum Sohne Gottes in Kraft nach Maßgabe des Heiligkeitsgeistes. Es erhellt, daß in diesem Falle die beiden Bestimmungen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα nicht in der Weise mit einander correspondiren, daß sie die verschiedenen Beziehungen angeben, in welchen Jesus während seines Erdenlebens theils Davidssohn, theils Gottessohn war; denn das Prädikat ὁρισθείς, zu welchem κατὰ πνεῦμα adverbial hinzugesetzt ist, würde sich auf Christus in einem ganz anderen Stadium des Daseins beziehen, in welchem er garnicht mehr zugleich κατὰ σάρκα existirt. Demnach würde der Abschnitt nun in folgender Weise zu erklären sein. Der erste Participialsatz würde aussagen, daß der Sohn Gottes während seines Erdenlebens κατὰ σάρκα Davidssohn war; daß er gleichzeitig κατὰ πνεῦμα Gottessohn war, würde nicht ausdrücklich hinzugefügt sein, aber unmittelbar daraus ergänzt werden können, daß er gerade als Gottessohn das Subjekt ist, von dem die ganze Aussage gilt. Der zweite Participialsatz würde dann hinzufügen, daß nach der Auferstehung Christus Sohn Gottes in Kraft ist; da er dies aber nicht blos in einer Beziehung ist, während er in irgend einer anderen Beziehung etwas Anderes

---

keine Erweiterung des Begriffes der σάρξ anzunehmen ist, sondern daß nur ein erweiterter Gebrauch vorliegt. Wie wir, nach Schmidt's Worten, den Ausdruck „leiblich" anwenden können auch zur Bezeichnung einer Sache, welche über die Sphäre des eigentlich Leiblichen hinausreicht, ebenso gebrauchen die neutestamentlichen Schriftsteller nicht nur hier, sondern in sehr häufigen Fällen, das Wort σάρξ zur Bezeichnung von Dingen (nämlich entweder des Körpers oder der Kreatur), welche über die Sphäre der eigentlichen begrifflichen Bedeutung von σάρξ hinausreichen. Daß diese Gebrauchserweiterung als solche aber richtig anerkannt und herausgestellt wird, ist natürlich für das Verständniß der betreffenden Stellen von größter Wichtigkeit.

ist, so können die Worte κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης nicht adverbiale Bestimmung zum Prädikate ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ sein, sondern nur nähere Ausführung des Begriffes ἐν δυνάμει, indem sie besagen, inwiefern sich die Kraft der Gottessohnschaft Christi nach seiner Auferstehung bewährt. Mit dem πνεῦμα würde dann also die Geisteskraft bezeichnet sein, mittelst deren der auferstandene Christus auf seine Gemeinde wirkt, und diese Geisteskraft würde näher als πνεῦμα ἁγιωσύνης bestimmt sein, sofern sie in der Gemeinde die Heiligkeit, d. i. Gottzugehörigkeit, hervorruft. — Es werden sich kaum triftige sachliche und grammatische Einwendungen gegen diese Erklärung unserer Stelle erheben lassen, und ich kann deshalb auch nicht umhin, sie als sehr wohl möglich anzuerkennen. Wenn ich gleichwohl einer anderen, übrigens sprachlich ebenso gut begründeten Erklärung den Vorzug gebe, welche sich auf die zweite, oben angegebene Bedeutung von ὁρίζειν gründet, so veranlaßt mich hierzu vor Allem der (vielleicht ästhetisch zu nennende) Eindruck, daß doch die beiden Participialsätze im Ganzen, und speciell die beiden Bezeichnungen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης so genau mit einander zu correspondiren scheinen, daß eine Auffassung, bei welcher diese Correspondenz wegfällt, immer etwas hart oder gekünstelt erscheint. Nehmen wir das Verbum ὁρίζειν in der Bedeutung: „zu Etwas bestimmen", so erhalten wir den Sinn, daß der Sohn Gottes bei seinem Eintritt in die Welt einerseits, sofern er Kreatur war, aus Davidssamen geboren wurde, andererseits, sofern er göttliche Geisteskraft hatte, in welcher seine Zugehörigkeit zu Gott begründet war (ἁγιωσύνης), dazu bestimmt wurde, nach seiner Auferstehung Gottessohn in Kraft zu sein. Nun scheint zwar zunächst die Schwierigkeit bei dieser Erklärung sich zu vergrößern: wir erwarten zu hören, was Jesus auf Erden κατὰ πνεῦμα war, und wir hören, wozu er auf Erden κατὰ πνεῦμα bestimmt ist, um es erst hinterher zu werden. Also nur formell beziehen sich beide Participialsätze gleichmäßig auf das irdische Dasein Jesu, sachlich giebt der zweite Satz eine Aussage über das nachirdische Dasein des Auferstandenen. Allein bei näherer Betrachtung scheint diese Schwierigkeit doch nur eine Folge der großen stilistischen Gewandtheit und Leichtigkeit des Apostels zu sein. Das Subjekt, von welchem er

seine Aussagen macht, ist der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als *κύριος*, d. i. der auferstandene Christus; nur gewissermaßen parenthetisch schiebt er den Gedanken ein, daß dieser *κύριος* identisch ist mit dem Davidssohne, welcher ja Davidssohn nur hinsichtlich der kreatürlichen Beziehungen war, welcher aber hinsichtlich seines Gottesgeistes schon auf Erden Gottessohn war und deshalb nach seiner Auferstehung jetzt Gottessohn in Kraft sein kann. Hätte der Apostel seinen Gedankengang vollständig ausdrücken wollen, so hätte er etwa folgendermaßen schreiben müssen: *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ γενομένου υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, τοῦ νῦν ὄντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Die beiden letzten Participien hat nun der Apostel ungemein geschickt in das eine *ὁρισθέντος* zusammengezogen, welches formell dem ersten *γενομένου* entsprechend sich auf die irdische Lebenszeit Christi, materiell aber sich durchaus auf die Zeit nach der Auferstehung bezieht. So konnte der Apostel in dem zweiten Participialsatze gleichzeitig sowohl eine genaue Correspondenz zum ersten Participialsatze herstellen, als auch deutlich den Gedanken ausdrücken, daß die ganze Aussage über den irdischen Christus ihn an dieser Stelle nur interessire, sofern der irdische Christus als Gottessohn identisch ist mit dem auferstandenen, mit „Jesus Christus, unserm *κύριος*". — Ueber die parallele Stelle Rom. 9, 5, wo es heißt, daß Christus *κατὰ σάρκα* von dem Volke Israel abstamme, ist nichts Weiteres hinzuzufügen; auch hier muß das Wort *σάρξ* auf Christus bezogen werden, sofern er überhaupt Geschöpf war, nicht nur auf seine leibliche Außenseite *).

Derselbe synekdochische Gebrauch des Wortes *σάρξ* läßt sich leicht noch an einigen anderen Stellen der größeren paulinischen

*) An der dunklen Stelle 1 Tim. 3, 16, in welcher Weiß (S. 465) wohl nicht mit Unrecht das Fragment eines altkirchlichen Bekenntnißgesanges erkennt, bezieht sich die Bezeichnung *ἐν σαρκί* auf das geschöpfliche Wesen Christi während seines Erdenlebens, die Bezeichnung *ἐν πνεύματι* aber auf die Gotteskraft seines Wesens, welche durch seine Auferstehung zur völligen Erscheinung gelangte und dadurch ihn in seiner beanspruchten messianischen Würde rechtfertigte.

Briefe erkennen. 1 Cor. 7, 28 räth Paulus von der Ehe ab, weil die Verheiratheten θλῖψιν τῇ σαρκί haben würden. Was hiermit gemeint ist, wird aus der folgenden Erörterung klar, in welcher der Apostel (nur andeutungsweise, um die Corinther zu schonen,) auf die Bedrängnisse hinweist, welche der Christengemeinde bevorstehen und welche die Verehelichten ganz besonders schwer empfinden werden. Denn in der Ehe hat man sich um irdisches Wohl zu kümmern (μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, V. 33), während man außerhalb der Ehe sich nur um seine Heiligung zu kümmern braucht (V. 34). Deutlich entspricht der Begriff σάρξ in V. 28 dem Begriffe κόσμος in V. 33: die Verheiratheten werden in jener Drangsalszeit in allen Beziehungen, wo sie als geschöpfliche Menschen (d. h. nicht in ihrer Eigenschaft als Christen) in Betracht kommen, Bekümmerniß erfahren, da sie genöthigt sind, sich überhaupt um kreatürliche Dinge zu kümmern. In gleichem Sinne schreibt Paulus 2 Cor. 7, 5, seine σάρξ habe keine Ruhe gefunden, sondern er sei in jeder Beziehung, äußerlich und innerlich, in Bedrängniß gewesen; aber Gott habe ihn getröstet durch die Nachrichten des Titus. Hier unterscheidet Paulus sich selbst, sofern er blos Kreatur ist und äußerlich wie innerlich durch die mißlichen kreatürlichen Verhältnisse, in denen er sich bewegt, geängstet wird, von sich selbst, sofern er in einem Verhältnisse zu Gott steht und von Gott eine Tröstung empfängt. Nicht anders ist ferner Rom. 15, 27 und 1 Cor. 9, 11 der Gegensatz von τὰ πνευματικά und τὰ σαρκικά zu verstehen: unter den pneumatischen Gaben sind nicht solche gemeint, welche den menschlichen Geist betreffen, sondern solche, die den Gottesgeist betreffen, und ihnen gegenüber sind die sarkischen Gegengaben solche, welche blos geschöpflicher Art sind und deshalb ein nur sehr wenig entsprechendes Aequivalent für jene geistlichen Gaben bieten können. — Aus den kleineren Paulinen sind die beiden Parallelstellen Col. 3, 22 und Eph. 6, 5 zu erwähnen, wo die κύριοι κατὰ σάρκα als die geschöpflichen Herren im Gegensatze zu Christo als dem himmlischen Herrn genannt sind. Endlich gehört hierher die Ermahnung des Paulus an den Philemon (V. 16), er solle den Onesimus nicht wie einen Knecht betrachten, sondern wie einen geliebten Bruder καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. Rich. Schmidt

(S. 22) hebt besonders diese Stelle hervor, um zu zeigen, daß unter der σάρξ bei Paulus nicht das Concretum des Menschen verstanden sein könne, weil diese Bedeutung hier keinen Sinn geben würde. Allein mit demselben Rechte könnte man sagen, daß κύριος hier nicht den concreten Christus bezeichnete; denn die Worte ἐν κυρίῳ haben einen gerade ebenso abstrakten Sinn wie die Worte ἐν σαρκί. Nur sind wir durch den liturgischen und homiletischen Gebrauch daran gewöhnt, die Phrase „in dem Herrn" gleich richtig in diesem abstrakten Sinne aufzufassen, während die entsprechende Phrase „in der Kreatur" nicht in gleicher Weise durch den Gebrauch fest ausgeprägt ist. Die biblische Redensart „in dem Herrn" ist eine kürzere Form für den weitläuftigeren Ausdruck: „auf Grund der Zugehörigkeit zum Herrn"; desgleichen bedeutet die Formel ἐν σαρκί: „auf Grund der Zugehörigkeit zur Kreatur". Wir würden den Gedanken Pauli etwa in folgender Weise zu übertragen haben: „sei ihm ein Bruder, sowohl als Mensch, wie als Christ!"

Aus allen bisher betrachteten Stellen können wir nur abnehmen, daß Paulus den Begriff σάρξ in alttestamentlicher Weise dann anzuwenden pflegt, wenn es ihm unter besonderen Umständen daran liegt, den Menschen in seinen vergänglichen, geschöpflichen Beziehungen zu bezeichnen gegenüber Gott und gegenüber den göttlichen Geisteskräften im Menschen. Aussagen über den geistigen Werth oder Unwerth, welchen der Apostel der σάρξ in diesem Sinne zuschreibt, haben sich uns aus diesen Stellen noch nicht ergeben. Gerade die Urtheile dieser Art aber, welche theils mit ausdrücklichen Worten vom Apostel gegeben werden, theils an vielen Stellen sich unmittelbar aus dem Zusammenhange erkennen lassen, nehmen unser Interesse in besonderem Maße in Anspruch. Zu ihrer Betrachtung wenden wir uns jetzt und heben hier zuvörderst diejenigen Stellen heraus, in denen sich Paulus über den intellektuellen Werth der σάρξ ausläßt.

Paulus kennt eine σοφία σαρκική (2 Cor. 1, 12), ein σοφὸν εἶναι κατὰ σάρκα (1 Cor. 1, 26), ein εἰδέναι und γινώσκειν κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16). Dem Wortlaut nach ist also gesagt, daß es ein Wissen und Kennen giebt nach Maßgabe von Fleisch,

nach Fleischesart, und es erneut sich uns hier die Frage, was in diesen Fällen mit dem Begriffe Fleisch gemeint sei, ob nur die materielle Außenseite der lebenden Wesen im Unterschiede von ihrer geistigen Innenseite, oder ob das Geschöpf seinem ganzen Bestande nach im Gegensatze zu Gott. Versuchen wir es zunächst mit der ersteren Bedeutung, so sind hier wieder verschiedene Auffassungen möglich. Lüdemann (S. 72) meint, „daß bei diesem Ausdruck an eine Beeinflussung der Denkthätigkeit durch die sündlichen Impulse der σάρξ gedacht ist", daß die Bezeichnung „sarkische Weisheit" von Paulus auf denjenigen Zustand des unwiedergeborenen ἄνθρωπος σαρκικός angewendet werde, in welchem derselbe ganz durch seine sündlich-materielle Außenseite bestimmt sei und in welchem also auch der νοῦς als Denkvermögen durch diese σάρξ beherrscht werde. Nach Pfleiderer's Ansicht (S. 52) hingegen werden als fleischlich-weise die Menschen bezeichnet nicht sowohl weil sie selbst als Subjekte des Erkennens durch ihre materielle Außenseite bestimmt sind, sondern vielmehr, weil die Objekte ihres Erkennens fleischliche, d. h. im weiteren Sinne sinnlich-äußerliche, sind: „fleischlich ist eine Weisheit, die sich an Aeußerliches, an die Oberfläche des sinnlichen Scheines hält". Bei genauerer Berücksichtigung der Stelle 1 Cor. 1, 26 scheint jedoch keine dieser beiden Auffassungen ganz zu genügen. Denn wenn nach Pfleiderer die fleischliche Weisheit darin bestehen soll, daß man sich bei seinem Wissen und Urtheilen blos an den äußeren Schein und die Außenseite der Dinge hält, so wird sich fragen lassen, worin denn wohl die kosmische Thorheit bestanden haben mag, welche der Apostel als weit niedrigere Erkenntnißstufe von der fleischlichen Weisheit unterscheidet, ja derselben entgegensetzt (V. 27). Denn diese μωρία τοῦ κόσμου darf natürlich nicht verwechselt werden mit μωρία τοῦ θεοῦ, welche der Apostel V. 21 u. 25 genannt hat; denen, die in der Welt Thoren sind, theilt Gott seine göttliche σοφία mit (V. 24), welche eben deshalb, weil sie ihrer Art nach grundverschieden ist von menschlicher σοφία und keiner Voraussetzungen aus derselben bedarf, von der Welt für eine μωρία gehalten und vom Apostel nun paradox als μωρία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Während diese μωρία τοῦ θεοῦ allerdings eine höhere Stufe der Erkenntniß

darstellt als die σοφία σαρκική (V. 25), so bildet die μωρία τοῦ κόσμου nach des Apostels Ansicht deutlich eine niedrigere Stufe, welche zu der fleischlichen Weisheit in demselben Verhältnisse steht, wie in V. 27 τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου zu τὰ ἰσχυρά. Nach Pfleiderer's Auffassung würde die Bezeichnung „fleischliche Weisheit" immer einen Tadel enthalten und es müßte von dieser σοφία noch eine andere, höhere Art kosmischer σοφία unterschieden werden können, welche ihre Blicke nicht auf die Außenseite der Dinge beschränkt; nach des Apostels Meinung soll aber in V. 26 der Ausdruck: σοφοὶ κατὰ σάρκα ebenso ein relatives Lob enthalten, wie die daneben gebrauchten Ausdrücke: δυνατοί und εὐγενεῖς. Gegen Lüdemann's Ansicht, daß die σοφοὶ κατὰ σάρκα solche Unwiedergeborene seien, bei denen die sündige Leibesmaterie auch die Denkthätigkeit beherrscht, ist zu bemerken, daß an unserer Stelle nicht von dem Zustande vor der Wiedergeburt, sondern gerade von dem Zustande nach der Wiedergeburt die Rede ist. Wenn Paulus sagt, nicht viele σοφοὶ κατὰ σάρκα seien unter den Berufenen, so setzt er voraus, daß einige solche σοφοί sich darunter befinden, ebenso wie einige δυνατοί und εὐγενεῖς; und diese einigen σοφοὶ κατὰ σάρκα werden nach ihrer Berufung ebensowenig ihren Charakter als solche verloren haben, wie die δυνατοί und εὐγενεῖς durch die Berufung diese Eigenschaften verlieren. — Indem wir also diesen beiden Erklärungen, nach deren einer durch den Zusatz κατὰ σάρκα ein intellektueller, nach deren anderer durch diesen Zusatz ein sittlicher Tadel der σοφία ausgesprochen wäre, nicht zustimmen können, so bleibt uns nur die dritte Möglichkeit übrig, das Wort σάρξ hier in dem synekdochischen Sinne als „Kreatur" aufzufassen und unter den σοφοὶ κατὰ σάρκα Solche zu verstehen, welche in kreatürlicher Beziehung weise sind. Dann ist durch den Zusatz κατὰ σάρκα der intellektuelle Werth dieser σοφία ganz unangetastet gelassen, ebenso der moralische Werth derselben garnicht berührt, wohl aber der religiöse Unwerth derselben bezeichnet. Nur der Gegensatz der menschlichen Weisheit gegen die Gottesweisheit soll hervorgehoben werden; deshalb wird das Menschliche unter den allgemeineren Begriff des Kreatürlichen subsumirt, wie auch vorher und nachher die Bezeichnungen: σοφία

ἀνθρώπων (Cap. 2, 5. 13), σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου (Cap. 1, 20; 2, 6) σοφία τοῦ κόσμου τούτου (Cap. 1, 20) mit einander abwechseln. Nicht aber soll der menschlichen Weisheit als solcher ein Unwerth irgendwelcher Art zugeschrieben werden: vielmehr umgekehrt lag es im Interesse der ganzen Deduktion des Apostels, die menschliche Weisheit im vollsten Umfange anzuerkennen, zuzugeben, daß sie einen Werth besitze ebenso wie menschliche Macht und Vornehmheit der Geburt, um dann mit desto größerem Gewichte die Behauptung auszusprechen, daß trotz alledem die menschliche Weisheit keinen religiösen Werth besitze, daß sie völlig unfähig dazu sei, die Heilskraft des Christenthums zu verstehen und die religiöse Weltanschauung des Christenthums zu vollziehen, und daß Gott, um diesen ihren völligen religiösen Unwerth recht zu illustriren, vorwiegend gerade die in irdischer Beziehung Unweisen zu Trägern seiner göttlichen Weisheit erkoren habe.

In Uebereinstimmung mit unserer Ansicht erklärt Holsten (S. 394) die σοφία σαρκική für identisch mit der σοφία ἀνθρωπινή oder τοῦ κόσμου und erkennt den Unwerth dieser σοφία als einen religiösen, indem er sagt, daß dieselbe vor Gott gleich μωρία sei, während nur das πνεῦμα Princip der Erkenntniß absoluter Wahrheit sei. Allein der Schluß, welchen er hieraus zieht, daß die σάρξ „Princip des Irrthums" sei, möchte doch in dieser Allgemeinheit zu beanstanden sein. Aus Holsten's eigenen Bemerkungen folgt nur, daß die σάρξ „kein Princip absoluter Erkenntniß", kein Princip religiöser Erkenntniß ist, nicht aber das positive Gegentheil, daß sie Princip des Irrthums ist. Indem Paulus von einer sarkischen Weisheit redet im Gegensatze zur Thorheit, so macht er indirekt das Zugeständniß, daß auf blos kreatürlichem Gebiete die σάρξ für eine richtige Erkenntniß kein Hinderniß bietet, während andererseits natürlich auch die Möglichkeit des Irrthums durch die σάρξ nicht ausgeschlossen wird. Wäre die σάρξ schlechthin Princip des Irrthums, so würde eine Weisheit auch in diesem relativen Umfange nicht möglich sein. Ein Beispiel für den Werth, welchen solche sarkische Weisheit auch innerhalb der christlichen Gemeinde hat, finden wir 1 Cor. 6, 5, wo Paulus angesichts der Thatsache, daß corinthische

Gemeindeglieder ihre gegenseitigen Rechtshändel heidnischen Gerichten vorgelegt hatten, die verwunderte und zugleich rügende Frage stellt, ob denn nicht ein einziger σοφός in der Gemeinde sei, der die Fähigkeit besitze, in solchen Streitigkeiten ein Urtheil zu fällen. Es ist deutlich, daß mit der Weisheit, um welche es sich hier handelt, nicht die σοφία τοῦ θεοῦ, sondern die gesunde menschliche Urtheilskraft gemeint ist, welche auch in juristischen Angelegenheiten sich zurechtzufinden weiß; die religiöse Weisheit, welche ganz anderer Art ist, würde nicht etwa solche Rechtsfälle richtiger und irrthumsfreier entscheiden als die sarkische Weisheit, sondern würde es überhaupt nicht zum Rechtsstreit kommen lassen, lieber das Unrecht erduldend (V. 7). Somit ergiebt sich uns, daß die sarkische Erkenntniß sich auf irdischem Gebiete theils als Thorheit, theils als Weisheit darstellt, d. h. theils als ungenügende und werthlose, theils als zureichende und werthvolle Erkenntniß, daß sie aber in beiden Fällen sich auf religiösem Gebiete als durchaus unzureichend erweist und also einen absoluten religiösen Unwerth hat.

Daß überall, wo von sarkischer Erkenntniß geredet wird, nur diese letztere Werthlosigkeit hervorgehoben wird, während jener relative Werth höchstens indirekt durch den Ausdruck σοφία angedeutet wird, hat darin seinen Grund, daß das Wort „sarkisch" überhaupt nur in solchen Fällen von der menschlichen Erkenntniß gebraucht werden konnte, wo diese in ihrer religiösen Bedeutung Gott gegenüber zu charakterisiren war. Daß es sich 1 Cor. 1, 26 darum handelt, diese religiöse Unfähigkeit menschlicher Erkenntniß zu bezeichnen, haben wir gezeigt. Demselben sachlichen Zusammenhange gehört die Stelle Cap. 3, 1—3 an, wo Paulus den Corinthern sagt, er habe ihnen bei seiner ersten Verkündigung nur die Milch der ersten Heilswahrheiten, nicht aber die feste Speise der für die Gereifteren bestimmten christlichen Speculation mittheilen können, weil sie damals noch nicht πνευματικοί gewesen seien, d. h. noch nicht vom Gottesgeiste erfüllt, sondern σάρκινοι, d. h. ihrem ganzen Wesen nach kreatürlich. Denn als bloße Kreaturen, welche folglich auch nur die kreatürliche ψυχή zum Erkenntnißorgan hatten (Cap. 2, 14), waren sie zum Verständniß religiöser σοφία noch nicht geschickt. Aber,

fährt der Apostel fort, auch jetzt seien sie hierzu noch nicht geschickt geworden, weil sich aus ihren Partheiungen erweise, daß sie „Menschen" seien (V. 4), daß sie, wenn auch nicht mehr ihrem ganzen Wesen nach, so doch jedenfalls noch hinsichtlich ihrer Partheisucht kreatürlich seien (σαρκικοί), indem sie die religiöse Heilsverkündigung des Christenthums nach dem Maßstabe menschlicher Schulmeinungen und Schulstreitigkeiten behandelten*).

*) Den Unterschied der Adjektivformen σάρκινος und σαρκικός haben wir schon oben (S. 74) bei Gelegenheit der Stelle Hebr. 7, 16 dahin festgesetzt, daß das erstere Wort von einer solchen Sache oder Person gebraucht wird, bei welcher σάρξ den ganzen Inhalt, die Substanz, ausmacht, das letztere Wort aber da, wo σάρξ nur als einzelne Eigenschaft, als Accidenz, in Betracht kommt. Jenes Wort bedeutet „fleischig", dieses „fleischlich". Wir können uns in dieser Unterscheidung der sehr präcisen Formulirung anschließen, welche Holsten (S. 397) gegeben hat. Wenn freilich Holsten seiner Erklärung: „jenes (σάρκινος) entspricht einem genitivus materiae oder substantiae, dieses (σαρκικός) mehr einem genitivus qualitatis", noch den Zusatz anfügt: „jenes steht zunächst im eigentlichen, dieses im übertragenen Sinne", so möchte ich doch einwenden, daß diese letztere Bemerkung zwar in gewisser Beziehung ganz richtig ist, andererseits aber auch sehr leicht mißverständlich werden kann. Es versteht sich von selbst, daß es ungleich viel mehr Fälle geben wird, in denen ein bestimmter Prädikatsbegriff nur eine einzelne Eigenschaft bezeichnet, als solche, in denen er das gesammte Wesen eines Dinges bezeichnet, und daß deshalb das Adjektivum σαρκικός, welches besagt, daß irgendwo σάρξ als Accidenz vorkommt, von sehr viel zahlreicheren und andersartigen Dingen wird angewendet werden können, als das Adjektivum σάρκινος, welches besagt, daß irgendwo σάρξ die ganze Substanz, d. i. die Summe aller Accidenzen eines Dinges ausmache, daß mithin dies Ding selbst σάρξ sei und nichts weiter. Insofern kann man also mit Recht sagen, daß nur σάρκινος im eigentlichen Sinne steht, σαρκικός aber stets im übertragenen Sinne. Dagegen würde es ganz unrichtig sein, zu meinen, daß der Begriff σάρξ selbst, von dem die beiden Adjektive abgeleitet werden, bei der einen Wortbildung immer seinen eigentlichen Sinn beibehalten müßte, und nur bei der anderen in übertragener Bedeutung gebraucht werden könnte. Auf die Bedeutung des Begriffes σάρξ kann man von jenen Adjektivendungen aus keinerlei Schlüsse machen. Die Form des Wortes σάρκινος zeigt uns nur an, daß der Gegenstand, von welchem dieses Adjektiv prädicirt wird, ganz aus σάρξ besteht; worin nun aber wiederum diese σάρξ besteht, d. h. ob sie σάρξ im eigentlichen oder im übertragenen Sinne ist, ist eine durchaus neue Frage, auf welche im Voraus garkeine bestimmte Antwort gegeben werden kann. Im einzelnen Falle muß der Zusammenhang hierüber

Während Paulus an dieser Stelle die kreatürliche Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens bei seinen Lesern als Grund dafür geltend macht, daß er ihnen die höhere göttliche σοφία noch nicht mittheilen kann, so dient ihm an der Stelle Rom. 6, 19 der nämliche Umstand als Begründung dafür, daß er seinen Lesern die Erkenntniß des religiösen Heilsverhältnisses unter der bildlichen und nicht ganz adäquaten Form menschlicher Verhältnisse nahezubringen sucht: „ich rede menschlich", sagt er, „um der Schwachheit eures Fleisches (d. i. eurer Kreatürlichkeit) willen". Denselben feinen Unterschied, welchen der Apostel 1 Cor. 3, 1 ff. durch den Wechsel der Adjektive σάρκινος und σαρκικός ausdrückt, daß nämlich bei den Gemeindegliedern in ihrem gegenwärtigen Zustande σάρξ nicht mehr den ganzen Wesensbestand, sondern nur eine Seite, eine Eigenschaft desselben ausmacht, bringt der Apostel an unserer Stelle dadurch zum Ausdruck, daß er durch die Hinzufügung des genitivischen Personalpronomens ὑμῶν die σάρξ nur als einen Theil des Wesensbestandes seiner Leser anerkennt. Aber gerade dieser Umstand, daß die Leser, wenngleich nur in gewissen Beziehungen, immer noch Kreatur sind, läßt sie ungeschickt dazu sein, die religiösen Heilswahrheiten in rein religiöser Form aufzufassen, und macht somit die Einkleidung in menschliche Anschauungsformen rathsam. — 2 Cor. 1, 12 stellt Paulus die σοφία σαρκική der χάρις θεοῦ gegenüber. Als eine Probe dafür, daß er sein apostolisches Berufswerk bei den Corinthern in Lauter-

---

entscheiden; derselbe zeigt uns an der Stelle 2 Cor. 3, 3, daß hier die σάρξ, von welcher σάρκινος abgeleitet ist, das Fleisch im eigentlichen Sinne bedeutet; er zeigt uns aber an den beiden anderen Stellen Rom. 7, 14 und 1 Cor. 3, 1, daß hier für das Wort σάρξ, auf welches das Adjektiv zurückgeht, die gebräuchliche synekdochische Bedeutung anzunehmen ist, wonach „Fleisch" Bezeichnung für die Kreatur ist im Gegensatze zu Gott. Das Wort σάρκινος ist an diesen beiden Stellen von den unwiedergeborenen Menschen gesagt, welche ganz Kreatur sind und nichts weiter, weil und solange sie noch Nichts vom Gottesgeiste empfangen haben. Von den Wiedergeborenen, welche schon mehr oder minder pneumatisch geworden sind, kann dieses Adjektiv unter keinen Umständen angewendet werden, sondern nur das andere σαρκικός, und zwar in Bezug auf diejenigen einzelnen Wesensseiten, in denen auch der Wiedergeborene noch kreatürlich geblieben ist.

keit und Gewissenhaftigkeit ausgerichtet habe, führt er an, daß er nicht in kreatürlicher Wissenschaft, sondern in göttlicher Gnadenkraft sich bewegt habe; denn wenn er menschliche Weisheit vorgetragen hätte, so hätte er seinem Berufe zur Verkündigung göttlicher Heilswahrheit nicht entsprochen. Aber nun gründet sich gerade auf die Beiseitlassung aller kreatürlichen Mittel der Wirksamkeit sein sittliches Selbstbewußtsein (καύχησις) sowohl dem eigenen Gewissen, wie auch dem sittlichen Urtheil der Gemeinde gegenüber (V. 12—14).

Einem durchaus gleichartigen Gedankenzusammenhange, wie die letztgenannte Stelle, gehören endlich die schwierigen Worte 2 Cor. 5, 16 an. Hier wie dort hat der Apostel auf die religiöse Gewissenhaftigkeit seines Berufswirkens hingewiesen, deren er sich selbst bewußt ist und die auch den Corinthern ein Gegenstand des Selbstbewußtseins (καύχημα) sein soll gegenüber den judaistischen Gegnern (vgl. V. 11 f. mit Cap. 1, 12—14). Die Erörterungen im ganzen zweiten Corintherbriefe drehen sich wesentlich um diesen Gegensatz, daß Paulus den Angriffen gegenüber, welche gegen seine Person, gegen alle möglichen behaupteten Mängel und Schwachheiten derselben gerichtet waren, immer wieder von Neuem auf sein religiöses Berufswerk hinweist, daß er immer wieder betont, alle Achtung und Anerkennung nehme er nicht für seine menschliche Person, sondern für das göttliche Amt in Anspruch, dessen schwacher Träger seine Person sei, daß er endlich immer wieder hervorhebt, er habe in seiner apostolischen Wirksamkeit auch nie seine Person in den Vordergrund gestellt, nie auf sein eigenes Wissen oder seine eigenen Kräfte vertraut, sondern er habe Alles, was er gethan, nur in göttlicher Gnadenkraft vollbracht (vgl. besonders Cap. 1, 9. 12; 3, 1—7; 4, 7—15; 5, 18; 6, 1—10; 10, 3—8. 18; 11, 30; 12, 6—10). Unsere Stelle wird nur verständlich, wenn wir diese, den ganzen Brief beherrschende Gedankenverbindung des Apostels beachten. Aus V. 13 ersehen wir, daß hier Paulus eine persönliche Anfeindung seiner Gegner berücksichtigt, welche dahin lautete, er sei nicht immer ganz bei gesunden Sinnen, sondern bewege sich in ekstatischen Zuständen; die Consequenz, die man hieraus zog, wird darin gelegen haben, daß wegen dieser

abnormen geistigen Zustände auch die christliche Verkündigung des Apostels keinen Anspruch darauf erheben könne, mit gesunden menschlichen Verstandeskräften aufgefaßt zu sein. Diesen persönlichen Vorwurf weist Paulus damit zurück, daß er sagt, seine ganze Person stehe im Dienste Gottes und im Dienste seines Berufs an der Gemeinde, einerlei ob er in Ekstase oder bei Besinnung sei (V. 13); denn er selbst sei völlig beschränkt und bedingt durch die Liebe Christi, die in ihm und durch ihn wirke (V. 14). Mit anderen Worten: er komme bei seiner Verkündigung überhaupt nicht nach seiner menschlichen Persönlichkeit und nach der Eigenthümlichkeit seiner menschlichen Geisteskräfte in Betracht, sondern nach seiner Zusammengehörigkeit mit Christo. Diese Behauptung gründet der Apostel zunächst auf die allgemeine Erwägung, daß, wenn Einer um Aller willen gestorben sei, nun auch umgekehrt Alle um dieses Einen willen, und nicht mehr um ihrer selbst willen leben müssen (V. 15); hieraus zieht er dann aber mit dem consecutiven ὥστε für sich selbst die Folgerung, daß er in seiner Verkündigung von Christo nicht mehr das Erkenntnißvermögen seiner eigenen kreatürlichen Persönlichkeit anwende (V. 16), sondern vielmehr auf Grund seines Verhältnisses zu Christo ein ganz neues Geschöpf darstelle, in welchem sein kreatürliches Wesen, gleichsam als ein veraltetes, keine Rolle mehr spiele (V. 17); aber auch in diesem neuen Zustande sei er Nichts durch sich selbst, durch seine eigene Person, sondern Alles durch Gott und durch den ihm anvertrauten göttlichen Beruf (V. 18). Dies ist im Allgemeinen der Sinn, den ich in unserer Stelle erkennen und für den ich nur noch wenige erläuternde Bemerkungen hinzufügen möchte. Vor Allem ist hervorzuheben, daß dem Wortlaut gemäß die adverbiale Bestimmung κατὰ σάρκα mit den Zeitwörtern οἴδαμεν und ἐγνώκαμεν zu verbinden ist, nicht aber mit den Objekten οὐδένα und Χριστόν. Dadurch ist diejenige Deutung ganz ausgeschlossen, nach welcher der Sinn der Worte Pauli sein soll, er habe Christum zwar noch als Menschen bei seinen Lebzeiten gekannt, aber er lege dieser Bekanntschaft keinen Werth bei; Paulus würde in diesem Falle auch nicht Χριστόν geschrieben haben, sondern entweder Ἰησοῦν oder Χριστὸν Ἰησοῦν. Gehört also κατὰ σάρκα zu den Zeitwörtern, welche eine Erkenntnißthätigkeit

ausdrücken, so ist es geboten, diesen Ausdruck womöglich in demselben Sinne zu erklären, in welchem er sonst mit Erkenntnißbezeichnungen verbunden zu werden pflegt. Daß dieser Sinn an allen übrigen Stellen dieser Art ganz übereinstimmend ist, haben wir gesehen; danach könnte εἰδέναι oder γινώσκειν τινὰ κατὰ σάρκα nur bedeuten: Jemand vermöge seiner eigenen kreatürlichen Erkenntnißmittel kennen, und zwar im Unterschiede von einer Kenntnißnahme mittelst der Kräfte des Gottesgeistes. Daß dies nun in der That der Sinn der Worte an unserer Stelle ist, bestätigen der vorangehende wie der nachfolgende Vers, in denen beiden gerade dies vom Apostel ausgesprochen wird, daß sich in dem christlichen Subjekt im Folge der Zugehörigkeit desselben zu Christo ein Wandel vollzieht, und zwar dergestalt, daß an Stelle des alten kreatürlichen Lebens ein neues Leben mit und für Christo tritt. Nun behält zwar unser V. 16 immer eine gewisse Härte deswegen, weil er scheinbar so ganz unvermittelt in diesen einheitlichen Gedanken von V. 15 u. 17 zwischengeschoben ist; wir würden nichts vermissen, wenn V. 16 ganz fehlte. Diese Härte läßt sich nur dadurch mildern, daß man annimmt, Paulus beziehe sich in V. 16 direkt auf einen ihm gemachten Vorwurf. Dies wird nun auch von allen Auslegern angenommen, und es würde sich also nur fragen, worin der Vorwurf bestanden habe. Hierbei sind wir aber keineswegs auf bloße Vermuthungen angewiesen; sondern in V. 13 wird sehr klar ein solcher Vorwurf angedeutet und unsere Stelle befindet sich innerhalb der Antwort auf eben diesen Vorwurf. Lautet dieser Vorwurf aber dahin, daß Paulus ein exaltirter Mensch sei, der nicht gesunde Erkenntnißorgane habe (σώφρων zusammengesetzt aus σάος und φρήν), und ist es ferner durch die ganze Art jener Anfeindungen gegen den Apostel in Corinth wahrscheinlich gemacht, daß auch dieser Vorwurf nicht so schlechthin aufgestellt sein wird, sondern zu dem ganz bestimmten Zweck, um die pauliniſche Lehrverkündigung in Mißkredit zu bringen, so ist es erklärlich, weshalb der Apostel, entsprechend der oben bereits von uns charakterisirten allgemeinen Art seiner Vertheidigung gegen alle diese Angriffe, auf den einen Punkt alles Gewicht legt, daß er bei seiner Kenntniß und Beurtheilung Christi überhaupt nicht als der alte

Mensch mit seinen geschöpflichen Kräften und Erkenntnißmitteln in Betracht komme, sondern nur als der neue Mensch mit den Geistesgaben, welche Gott ihm zu seinem Berufe verliehen hat (V. 18), und als Organ, durch welches Gott selbst die mahnende Verkündigung von der Versöhnung durch Christus ergehen läßt (V. 20). Der kurze hypothetische Vordersatz, welchen Paulus einfügt: „wenn wir auch Christum κατὰ σάρκα gekannt haben", hat dann offenbar den Sinn, daß Paulus mit ihm den anderen Weg zur Vertheidigung gegen jenen Vorwurf andeuten will, den er auch wohl einschlagen könnte, den er aber nicht einschlagen will. Er könnte nämlich wohl entgegnen, daß es auch mit seinen natürlichen Erkenntnißkräften garnicht so schlecht bestellt sei, sondern daß er auch rein menschlich betrachtet die Fähigkeit zur richtigen Erkenntniß Christi wenigstens ebensogut besitzen würde, wie seine Gegner; aber diese ganze Geltendmachung eigener Kräfte ist für ihn ein überwundener Standpunkt: Nichts will er jetzt durch sich selbst sein, Alles nur durch Gott. Ich möchte nicht unterlassen, auf die vollkommen analoge Gedankenwendung aufmerksam zu machen, welche wir an einer etwas späteren Stelle unseres Briefes, Cap. 11, 21 ff., antreffen. Auch hier richtet sich Paulus gegen jene Gegner, welche seine Person bemängeln, um dem gegenüber die Vorzüge ihrer eigenen Person herauszustreichen. Hier führt Paulus das wirklich aus, was er an unserer Stelle Cap. 6, 15 nur hypothetisch angedeutet hat, jedoch mit dem Zusatze, daß er es ἐν ἀφροσύνῃ thue. Er sagt nämlich, daß er sich auch wohl κατὰ σάρκα rühmen könne (V. 18), daß er in allen persönlichen Vorzügen, auf welche seine Gegner sich Etwas einbildeten, ihnen nicht nachstände (V. 21 f.); ja er geht sogar soweit, auch alles Dasjenige, was er als Diener Christi gethan und gelitten hat, mit einzurechnen unter diese Vorzüge, auf welche er κατὰ σάρκα stolz sein könne (V. 23—28). Wie er Cap. 6, 15 bedingungsweise davon redet, daß er Christum κατὰ σάρκα, d. i. mit eigenem Geistesvermögen, erkannt habe, aber selbst sofort wieder diese Bedingung aufhebt, indem er hinzufügt, daß in Wirklichkeit ein solches Erkennen aus eigenen Kräften für ihn garnicht mehr existire, ebenso sagt er Cap. 11, 23, daß, wenn er παραφρονῶν sich ausdrücken wolle, er auch als bloßer Mensch im Dienste

Christi mehr geleistet habe, als alle Anderen, hebt aber auch hier diesen seinen Selbstruhm gleich wieder auf, indem er ihn darauf hinausführt, daß er sich am Liebsten seiner eigenen Schwachheit rühmen wolle (V. 29 f.).

Nachdem wir die einzelnen Stellen betrachtet haben, in denen Paulus Urtheile über den intellektuellen Werth der σάρξ ausspricht, werfen wir zum Schlusse die uns nicht unwichtig scheinende Frage auf, welcher Art diese Urtheile sind. Wir können aus den paulinischen Aussagen im Ganzen vier Urtheile herausziehen: 1) es giebt ein Erkennen κατὰ σάρκα; 2) dasselbe bezieht sich theils auf kreatürliche Objekte, theils auf göttliche; 3) in dem ersteren Falle kann es bei einigen Menschen zu werthvollen, richtigen Resultaten führen und wird dann zur σοφία, während es bei anderen Menschen thöricht und werthlos bleibt; 4) in dem anderen Falle aber, daß es sich auf die Beurtheilung göttlicher Dinge richtet, ist es durchaus unzureichend und muß zu irrigen Ergebnissen führen. Sind diese vier Urtheile synthetischer oder analytischer Art? — Wenn wir (nach Kants Definition) als analytisch ein solches Erläuterungsurtheil bezeichnen, welches durch das Prädikat Nichts zum Begriffe des Subjekts hinzuthut, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällt, so werden wir in Betreff des ersten der genannten Urtheile wohl ohne Weiteres sagen dürfen, es sei ein solches analytisches. Denn da der Begriff σάρξ (in dem synekdochischen Gebrauche des Worts, der uns hier allein beschäftigt,) die Kreatur bezeichnet, d. h. das ganze irdische lebende Wesen mit Einschluß auch seiner kreatürlichen ψυχή, so ergiebt sich aus diesem Begriffe von selbst, daß irgendwelche größere oder geringere Erkenntnißthätigkeit von der σάρξ ausgeht und κατὰ σάρκα sich vollzieht. Hingegen das zweite jener Urtheile ist ein ganz aus der Erfahrung entlehntes, synthetisches; denn im Begriffe der Kreatur ist an sich Nichts darüber ausgesagt, von welcher Art die Objekte sind, auf welche sich das kreatürliche Erkennen bezieht. Ebenfalls durchaus synthetisch ist das dritte Urtheil; es lassen sich aus dem Begriffe der Kreatur keinerlei apriorische Schlüsse ziehen über die Fähigkeit oder Unfähigkeit der kreatürlichen Erkenntnißthätigkeit zum richtigen Verständniß kreatürlicher Dinge. An sich wäre es möglich, daß krea-

türliches Erkennen überhaupt auf keinem Gebiete zur Weisheit führte, sondern stets irrte; an sich wäre es aber auch möglich, daß dieses Erkennen, wo es sich auf kreatürliche Dinge richtet, nicht einmal der Gefahr eines Irrthums ausgesetzt wäre; nur die Erfahrung lehrt, daß in Wirklichkeit diese beiden Möglichkeiten modificirt und mit einander verknüpft sind. Anders aber steht es endlich mit dem vierten Urtheil; denn da im Begriffe σάρξ eine Entgegensetzung des lebenden Wesens gegen Gott nothwendig mit eingeschlossen ist, und zwar als eine Entgegensetzung absoluter, nicht nur beschränkter Art, so läßt sich von vornherein annehmen, daß sich dieser Gegensatz auch auf die Erkenntnißthätigkeit der σάρξ erstrecken wird, daß also die σάρξ, wenn sie bei der Beurtheilung göttlicher Dinge lediglich auf die eigenen Kräfte, oder richtiger auf die eigene Ohnmacht, angewiesen ist, ihrer Kreatürlichkeit entsprechend diesem Göttlichen nicht gewachsen ist und somit in Irrthum verfällt. Wir würden dieses vierte Urtheil also wiederum als ein analytisches bezeichnen können. Jedoch ist es um der Consequenzen willen, welche aus diesem analytischen Urtheile zu ziehen sind, sehr wohl zu beachten, daß dasselbe immer ein blos hypothetisches bleibt: wenn die Erkenntnißthätigkeit der σάρξ sich auf göttliche Objekte bezieht, dann ist sie unfähig, diese Objekte richtig zu beurtheilen und wird nothwendiger Weise dabei irren. Dieser hypothetische Vordersatz enthält aber, wie wir vorher gesehen haben, ein synthetisches Urtheil, und deshalb darf auch die einfache Erklärung, daß σάρξ in der Beurtheilung religiöser Dinge irrt, durchaus nur als ein synthetisches Urtheil betrachtet werden. Es erhellt leicht, daß diese scheinbar so kleinliche Unterscheidung doch nicht bedeutungslos ist. Denn wäre das zuletzt genannte Urtheil, daß σάρξ in religiösen Dingen irrt, ein analytisches, wäre also im Begriffe der σάρξ dieser religiöse Irrthum mit enthalten, so würde unter keinen Umständen eine σάρξ existiren können, welche in solchem Irrthum nicht befangen wäre. Es würde auch in dem Falle, daß der einzelne Mensch abgesehen von seinem sarkischen Erkenntnißvermögen mittelst einer höheren, ihm mitgetheilten Erkenntnißkraft richtige Einsicht in die religiös-göttlichen Dinge gewönne, doch immer die irrende Beurtheilung seiner sarkischen Erkenntniß in diesen Dingen

fortbestehen und daraus ein unlösbarer, dualistischer Conflikt zweier verschiedenartiger, auf dasselbe Objekt gerichteter Erkenntnißthätigkeiten entspringen. Nun aber, wo nur das hypothetische Urtheil, daß σάρξ in religiösen Dingen irrt, wenn sich aus der Erfahrung ergiebt, daß ihre Erkenntniß sich auf religiöse Objekte bezieht, analytischen Werth hat, ist es sehr wohl möglich, daß es σάρξ giebt, welche vollständig ihrem Begriffe entspricht, ohne diesen religiösen Irrthum zu begründen. Es braucht eben jene Bedingung nicht erfüllt zu werden; dann richtet sich die sarkische Erkenntnißthätigkeit nur auf kreatürliche Gegenstände und ist hierbei gegen Irrthum oder Wahrheit in der Beurtheilung religiöser Dinge indifferent. So steht es nach paulinischer Anschauung wenigstens im Princip bei den wiedergeborenen Christen, welche den Gottesgeist empfangen haben, um mittelst dieses geeigneten Organes die religiöse Erkenntniß zu vollziehen. Sie bleiben, solange sie auf Erden sind, σάρξ, aber es ist nicht nothwendig, daß sie als solche in ihrer sarkischen Erkenntniß mit der pneumatischen in Conflikt gerathen. Sie irren vielmehr in religiösen Dingen nur dann, wenn und soweit sie hierbei noch ihre blos sarkischen Erkenntnißkräfte anwenden; ihre Aufgabe aber ist, σάρξ zu sein und trotzdem in religiösen Dingen nicht zu irren, indem sie ihre sarkische Erkenntniß überhaupt nicht auf diese Gegenstände richten, sondern nur mittelst des Gottesgeistes eine Beurtheilung religiöser Dinge unternehmen.

Die hier gewonnenen Ergebnisse bieten uns nun, wie mir scheint, ein ziemlich sicheres Regulativ für die Untersuchung der übrigen Stellen, an denen Paulus über den sittlichen Werth der σάρξ urtheilt. Bezogen sich die bisher betrachteten paulinischen Aussagen auf die σάρξ, sofern sie eine Erkenntnißthätigkeit ausübt, so beziehen sich diese neuen Aussagen auf die σάρξ, sofern sie eine Willensthätigkeit ausübt. Beide Arten der Thätigkeit sind in den irdischen Geschöpfen einander ganz analog und stehen in gleichem Verhältniß zu dem geschöpflichen Wesensbestande. Demnach werden wir von vornherein erwarten dürfen, daß, solange der Begriff σάρξ derselbe bleibt, d. h. die Kreatur bezeichnet, die Urtheile über den moralischen Werth der σάρξ ihrer Art und Form nach wesentlich analog sein

werden den Urtheilen über den intellektuellen Werth der σάρξ. Bestätigt sich diese Erwartung nicht, so werden wir hierin ein deutliches Anzeichen dafür erblicken müssen, daß der Begriff σάρξ nicht mehr ganz denselben Inhalt hat, welcher sich uns bisher ergab. Hier muß es also zur endgültigen Entscheidung darüber kommen, ob der paulinische Begriff σάρξ überall seine aus dem Alten Testament überkommene Bedeutung beibehalten hat, oder ob wir wirklich genöthigt sind, für eine Anzahl der wichtigsten Stellen eine wesentliche Abweichung von dieser Bedeutung und einen Anschluß an den hellenistisch-philosophischen Gebrauch des Wortes anzunehmen. Man erkennt leicht, daß sich diese Frage hauptsächlich um den einen Punkt drehen wird, ob das Urtheil, daß σάρξ in seiner Willensthätigkeit dem Willen Gottes widerspricht, d. h. sündig ist, ein synthetisches oder ein analytisches Urtheil ist. Ist das Urtheil synthetisch, so ist die σάρξ nicht ihrem Begriffe nach sündig, sondern wird nur unter besonderen, durch die Erfahrung gegebenen Umständen sündig; in diesem Falle würde sich die Sünde ebenso zur σάρξ verhalten, wie sich der religiöse Irrthum zur σάρξ verhält, und der Begriff σάρξ würde hier wie dort derselbe sein. Ist jenes Urtheil hingegen analytisch, so ist in dem Begriffe σάρξ an sich ein unlösbarer dualistischer Widerspruch gegen den göttlichen Willen eingeschlossen; in diesem Falle würden wir eine Veränderung im Begriffe σάρξ zu constatiren haben.

Wenn es sich um eine Entscheidung in dieser schwierigen Frage handelt, so wird zunächst zu erwägen sein, ob denn wirklich Paulus von der σάρξ in keinem Falle urtheilt, daß sie frei von Sünde ist. Würde er auch nur einen einzigen möglichen oder thatsächlichen Fall kennen, wo eine ihrem Begriffe ganz entsprechende σάρξ keine Sünde hätte, so wäre damit schon der nothwendige begriffliche Zusammenhang zwischen σάρξ und Sünde widerlegt und das diese beiden Begriffe verbindende Urtheil würde nur als ein synthetisches aufgefaßt werden dürfen. Liegt etwa in der σάρξ, welche Paulus Christo zuschreibt, ein solcher Fall vor, oder ist die σάρξ auch hier als Sitz einer unabtrennbaren sündigen Willensrichtung zu betrachten? Man pflegt zwar diese Frage in der Regel erst dann aufzuwerfen, wenn man sich bereits vorher

dafür entschieden hat, daß die Sünde begrifflich zur σάρξ gehört; in welchem Sinne die Antwort dann ausfallen muß, ist selbstverständlich. Mir scheint es jedoch methodisch richtiger, ja durchaus geboten zu sein, den umgekehrten Weg einzuschlagen, wenn wir nicht von vornherein ein wichtiges Auskunftsmittel über die analytische oder synthetische Beziehung der Sünde zur σάρξ uns entziehen wollen.

Von den Stellen, an welchen Paulus über die σάρξ Christi handelt, kommt als einzige, aber auch Ausschlag gebende für uns in Betracht Rom. 8, 3, wo es heißt, Gott habe, indem er seinen Sohn sandte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας und um der Sünde willen, die Sünde in der σάρξ verurtheilt. Uns interessiren in diesem Ausspruche die Worte: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, welche an sich eine verschiedene Deutung zulassen würden. Die Bedeutung des Wortes ὁμοίωμα ist zwar gesichert: es bezeichnet überall: Gleichheit, nicht etwa: Aehnlichkeit, bei welcher bestimmte Abweichungen vorbehalten wären*). Dagegen ist an sich unentschieden die Bedeutung der beiden Worte σαρκὸς ἁμαρτίας in ihrem Verhältniß zu einander. Da der zweite Genitiv von dem ersteren abhängt, so dürfen wir in der Zusammenfügung beider Worte ein verstecktes Urtheil erblicken, welches dahin lautet, σάρξ gehöre der ἁμαρτία oder habe ἁμαρτία. Dieses Urtheil kann an sich zwiefacher Art sein; es kann entweder analytisch sein, so daß die σάρξ ihrem Begriffe nach mit der ἁμαρτία zusammengehört, oder es kann synthetisch sein, so daß diese Zusammengehörigkeit nur empirisch aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Fällen sündiger σάρξ geschlossen wird. Zum Beweise dafür, daß der Wortlaut diesen zweiten synthetischen Sinn sehr wohl zuläßt, sei nur verwiesen auf den Begriff: ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας im vorangehenden V. 2, wo auch der Sinn nicht sein kann, daß das Gesetz begrifflich die Sünde einschließe (vgl. Cap. 7, 7 u. 12), sondern nur, daß das Gesetz empirisch mit der Sünde verknüpft sei, weil es das Hervortreten der Sünde veranlasse (Cap. 7, 13). So ständen wir hier also wiederum vor derselben Alternative, für welche wir gerade in unserer Stelle eine Entscheidung zu finden

*) Vgl. besonders Lüdemann, S. 115 ff.

hofften. Um nicht eines Zirkelbeweises uns schuldig zu machen, dürfen wir demnach auch aus unseren Worten an sich, losgelöst vom Zusammenhange, Nichts schließen, sondern müssen Alles darauf ankommen lassen, welche Auffassung der Worte σὰρξ ἁμαρτίας, ob eine synthetische, ob eine analytische, durch den übrigen Zusammenhang der Stelle gefordert ist.

Wir möchten es zuerst mit derjenigen Auffassung versuchen, welche das in der Begriffsverbindung σὰρξ ἁμαρτίας liegende Urtheil für ein analytisches erklärt; wir wollen sehen, wie sich bei dieser Auffassung der Sinn der ganzen Stelle gestaltet und welche Gründe für, welche eventuell gegen diese Erklärung sich geltend machen. — Folgendermaßen finden wir die Stelle bei Holsten (S. 435 ff.), Lüdemann (S. 120 ff.) und Pfleiderer (S. 116 ff. u. 153 f.) gedeutet. Christus hat nach der Aussage des Paulus eine σὰρξ ἁμαρτίας gehabt, d. i. eine materielle Leibessubstanz, welche, wie überall so auch hier, ihrem Begriffe nach sündig war. Damit ist nicht gesagt, daß Paulus die Vorstellung von der Sündlosigkeit Christi ganz aufgegeben hätte. Die Sünde, welche Christus in seiner σάρξ gehabt hat, ist nur das objektive Princip der Sünde, nur eine habituelle Sündigkeit, welche aber nicht zur παράβασις geworden ist, d. h. welche nicht zum subjektiven Bewußtsein und zum aktuellen Sündigen gekommen ist. Denn bei Jesus konnte die objektive Sünde deshalb nicht zur subjektiven werden, weil das göttliche πνεῦμα des präexistenten Christus, welches sich mit der σάρξ verbunden hatte, die sündige Energie dieser σάρξ in Schranken hielt. Die Meinung des Paulus ist nun, daß Gott durch die Tödtung der σάρξ Jesu zugleich die in dieser σάρξ sich befindende objektive Sünde verurtheilt oder vernichtet habe. In diesem objektiven Vorgang beim Tode Jesu liegt die Erfüllung für das sehnsuchtsvolle Verlangen nach Befreiung von der Sündenherrschaft der σάρξ, welches Paulus im Vorangehenden zum Ausdruck gebracht hat.

Holsten, welcher zuerst diese Erklärung vorgetragen hat, führt zur Begründung derselben und zur Widerlegung der entgegenstehenden Annahme, daß die σάρξ Christi ohne ἁμαρτία gewesen sei, drei Argumente an. Er sagt (S. 436 f.): „Diese Erklärung (von der Sündlosigkeit der σάρξ Christi) schlägt dieser

Stelle in's Angesicht; denn wie hätte Gott in dem σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ die ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί zum Tode verdammen können, wenn die σάρξ des Χριστός nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας gewesen wäre; sie schlägt der ganzen Ausführung von Cap. 6 bis 8, 3 in's Gesicht, welche auf den Nachweis hingearbeitet hat, daß, weil der Mensch nur durch seine σάρξ an die ἁμαρτία gebunden sei, der σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ als der Tod eben dieser σὰρξ ἁμαρτίας des Menschen, diesen entfreit habe von der Knechtschaft der Sünde; sie schlägt der ganzen Anthropologie des Paulus in's Gesicht, welche keine σάρξ kennt, die nicht eine σὰρξ ἁμαρτίας ist. Die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes im Sinne des Paulus wird vernichtet durch die Annahme, Christus habe ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nicht die menschliche σὰρξ ἁμαρτίας angenommen." Hierzu fügt Holsten als noch weiteren Beweisgrund, daß Paulus auch sonst die ἁμαρτία als ein Attribut Christi kenne. Es sei mir gestattet, diese Argumente einer Prüfung zu unterziehen.

Das dritte der angeführten Argumente, daß nämlich nach der ganzen sonstigen Anthropologie des Paulus die Sünde nothwendig zum Begriffe der σάρξ gehöre, müssen wir unberücksichtigt lassen, da wir bei der eingeschlagenen Methode unserer Untersuchung eben über diesen Punkt erst Aufklärung und Gewißheit suchen. Von den übrigen Argumenten bezieht sich das erste auf den Wortlaut unseres Verses, welcher besage, daß Gott die Sünde in der σάρξ Christi verurtheilt und vernichtet habe; die nothwendige Voraussetzung hierfür sei, daß wirklich Sünde in der σάρξ Christi vorhanden war, wenn sie darin verurtheilt wurde. Fordert der Wortlaut diese Erklärung? Wir müssen aus rein grammatikalischem Grunde eine verneinende Antwort geben. Hätte Paulus am Schlusse des Verses den Gedanken ausdrücken wollen, daß Gott die Sünde, welche in der σάρξ ihren Sitz hatte, verurtheilt habe, so hätte er durchaus schreiben müssen: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί (vgl. z. B. Gal. 4, 14: τὸν πειρασμὸν τὸν ἐν τῇ σαρκί); nun, wo er nicht so geschrieben hat, ist es grammatisch geboten, die nähere Bestimmung ἐν τῇ σαρκί nicht mit dem Substantiv ἁμαρτίαν, sondern mit dem Verbum κατέκρινεν zu verbinden, so daß der Schauplatz bezeichnet wird, wo

sich die Thätigkeit des Verurtheilens vollzogen hat (vgl. z. B. Rom. 5, 21: ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ) *). Also dem Wortlaut nach ist an unserer Stelle nicht ausgesprochen, daß die σάρξ Christi der Ort war, wo die Sünde ihren Sitz hatte, welche verurtheilt wurde, sondern daß sie der Ort war, wo die Verurtheilung stattfand, welche sich auf die Sünde bezog, während über den Sitz der Sünde selbst Nichts gesagt wird. Dieses aus dem Wortlaute der Stelle entlehnte Argument können wir mithin nicht für zwingend erachten.

Viel triftiger scheint in der That der andere Beweisgrund zu sein, daß der ganze Zusammenhang der Erörterung Pauli von Cap. 6 an das Vorhandensein von ἁμαρτία in der σάρξ Christi fordere, weil sonst das Ziel dieser ganzen Erörterung, daß nämlich im Tode Christi die Sündenmacht in der σάρξ gebrochen sei, garnicht erreicht werde. Auf dieses Argument wird denn auch von den Vertheidigern der besprochenen Ansicht der größte Werth gelegt. Würde es nicht wirklich ein durchaus klarer und einleuchtender Gedanke des Apostels sein, wenn er in dem einfachen objektiven Vorgange der Vernichtung der σάρξ Christi mitsammt der darin enthaltenen objektiven ἁμαρτία den principiellen Akt erblickte, wodurch die ersehnte Befreiung von der Sündenherrschaft der σάρξ herbeigeführt wäre? Einfach genug würde jener Vorgang allerdings sein, — nur scheint er mir eben gar zu einfach zu sein, um wirklich nach pauliniſcher Auffassung jenem Zwecke entsprechen zu können. Mit anderen Worten: es ist nicht recht einzusehen und wird auch bei den Theologen, welche in den pauliniſchen Worten diesen Sinn erkennen wollen, nirgends deutlich ausgesprochen, wie es möglich sein soll, daß jener objektive Vorgang im Tode Christi den Zweck herbeigeführt, auf welchen es dem Apostel in seiner Erörterung einzig ankam. Zugegeben zunächst, daß es sich wirklich um die Besiegung und Vernichtung der objektiven Sünde handelte, so müßte doch vom Apostel angegeben sein (weil es sich sonst durchaus nicht erkennen läßt), in-

*) Richtig hat auch Meyer in seinem Commentar (Römerbr. 5. Aufl. 1872), S. 351 auf die grammatische Zusammengehörigkeit der Worte κατέκρινεν und ἐν τῇ σαρκί aufmerksam gemacht.

wiefern der Tod Christi für diese Vernichtung einen principiellen Werth haben konnte. Die Tödtung der σάρξ Christi ist ja nicht ein singuläres Ereigniß, in welchem ein außerordentlicher, bis dahin unerhörter Streich gegen die σάρξ und die Sünde in der σάρξ gefallen wäre, sondern sie ist blos das einzelne Beispiel eines ganz allgemein und regelmäßig sich vollziehenden Vorganges. Mit demselben Rechte könnte auf jeden anderen Fall der Vernichtung einer σάρξ im Tode hingewiesen und darin ein Verdammungsurtheil über die objektive Sünde in der σάρξ erblickt werden; mit viel größerem Rechte wäre die allgemeine Thatsache des Todes der σάρξ überhaupt als ein principielles Gottesurtheil über die Sünde in der σάρξ geltend zu machen. Ja, wenn der höhere oder geringere Werth in Frage stände, welchen der einzelne Todesfall als Erweis der principiellen Vernichtung der objektiven Sünde hat, so würden wir von vornherein wohl geneigt sein, dem Tode Christi in dieser Beziehung gerade einen besonders niedrigen, wenn nicht den niedrigsten Werth zuzuschreiben. Denn wenn bei Christus die objektive Sünde so harmlos und wirkungslos war und blieb, wie sie nur irgend gedacht werden kann, indem sie nie zur subjektiven und aktuellen Uebertretung wurde, so würde man vermuthen, daß ihre Vernichtung wie an Schwierigkeit, so auch an Werth weit zurücksteht hinter der Vernichtung der objektiven Sünde in der σάρξ der anderen Menschen, bei denen sie zur kräftigen Erscheinung und Ausführung gelangt ist. Sehen wir von aller Wirklichkeit ab, so ließen sich nur zwei Möglichkeiten denken, bei denen die Tödtung der σάρξ Christi und der ἁμαρτία in dieser σάρξ einen principiellen Werth gehabt hätte. Die erste Möglichkeit würde darin bestehen, daß vor Christus noch keine Vernichtung der σάρξ stattgefunden hätte und daß der Tod Christi der principielle Beginn dieser Vernichtung gewesen wäre, welche sich seitdem in jedem Todesfall als erneute Besiegung der objektiven Sünde in der σάρξ wiederholte. Die zweite Möglichkeit würde darin liegen, daß die Vernichtung der ἁμαρτία in der σάρξ Christi wirklich eine endgültige Vernichtung der σάρξ oder wenigstens der Sünde in der σάρξ gewesen wäre, und zwar nicht nur in Bezug auf die σάρξ Christi, sondern in Bezug auf die σάρξ überhaupt, so daß es seit jener principiellen

Vernichtung keine objektiv sündige σάρξ mehr gegeben hätte. Nur diese beiden Möglichkeiten sind denkbar, und diese beiden sind nach des Apostels deutlich ausgesprochener Ansicht eben nicht wirklich eingetreten. Die bisher gefundenen Schwierigkeiten häufen sich aber noch erheblich, wenn wir erwägen, daß in dem ganzen Zusammenhange der paulinischen Erörterung, von welcher unsere Stelle eingeschlossen ist, es sich in der That garnicht um die Aufhebung jener angeblichen objektiven Sünde handelt. Angenommen selbst, daß Paulus eine solche objektive Sünde kenne, worüber wir uns später auseinanderzusetzen haben, so handelt es sich doch in unserem Zusammenhang jedenfalls nicht darum, daß diese Sünde an sich, in ihrem objektiven Bestande, gebrochen werde, sondern darum, daß sie in ihrer Beherrschung des subjektiven Willens, in ihrer aktuellen Energie vernichtet werde. Das Erlösungsbedürfniß, welches der Apostel in Cap. 7 schildert, richtet sich nur auf die Befreiung von dieser Macht der subjektiven Sünde, und der Erlösungserfolg, welchen der Apostel in Cap. 8 schildert, betrifft gleichfalls nur die Befreiung von der subjektiven Sündenmacht trotz des Fortbestehens der σάρξ, in welcher die objektive Sünde eingeschlossen wäre. Die Vernichtung der objektiven Sünde in der σάρξ Christi würde deshalb weder jenem Bedürfnisse entsprochen haben, noch diesen Erfolg erklären können. War es schon unmöglich einzusehen, inwiefern die Vernichtung der objektiven Sünde im Tode Christi die Bedeutung einer principiellen Niederlage der objektiven Sünde überhaupt haben konnte, so ist noch weit unklarer, inwiefern jene Vernichtung den Werth einer principiellen Besiegung der subjektiven Sünde haben kann. Der Vorgang, welcher sich im Tode Christi vollzogen hat, bleibt immer vollständig geschieden von dem Vorgange, welcher sich in den einzelnen Menschen vollziehen soll; ein rationeller Grund dafür, daß der erstere auf diese letzteren einen Einfluß hat, wird sich kaum erdenken lassen. Höchstens eine äußere Formanalogie waltet zwischen beiden Vorgängen, würde aber ebenso genau walten, wenn statt der Tödtung der σάρξ Christi die Tödtung irgend einer anderen σάρξ genannt wäre. Pfleiderer ist sich der großen Incongruenz, welche hier in dem Gedankenzusammenhange des Apostels anzunehmen sein würde, wohl bewußt geworden. Er

drückt sich am Schlusse seiner Erörterung über unsere Stelle (S. 118) folgendermaßen aus: „Auf der Gleichheit der in Christi Leib gerichteten σάρξ mit der unsern beruht eben die Vorstellung, daß jener Tod unmittelbar an sich die Vernichtung des Sündenprincips für die Gesammtheit gewesen sei; — immerhin freilich eine schwierige Vorstellung, sofern jedenfalls die Fleischesvernichtung bei Christo einen ganz anderen Sinn hat, als bei den Christen, dort ist es das Fleisch als natürliche Leibessubstanz, hier das Fleisch als moralisches Sündenprincip, also zwar das gleiche Subjekt beiderseits, aber nach zwei gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten." Pfleiderer findet die Lösung dieser Schwierigkeit in „jener unmittelbaren Glaubensmystik" des Apostels. Aber wenn es gestattet ist, von einer Mystik des Paulus zu reden, so ist es sicherlich noch viel mehr berechtigt, von seiner Dialektik zu reden, und wir werden uns sehr hüten müssen, unter dem vieldeutigen Titel jener Mystik dem Apostel Gedankenreihen zuzumuthen, welche aller sonst bewährten Schärfe seiner Dialektik schnurstracks zuwiderlaufen würden.

Das letzte Argument, auf welches sich Holsten zur Stütze seiner Erklärung beruft, liegt darin, daß Paulus auch sonst die ἁμαρτία als ein Attribut Christi denke. Er bezieht sich hierfür auf 2 Cor. 5, 21, wo es heißt, daß Gott den, welcher ἁμαρτία nicht kannte, für uns zu ἁμαρτία gemacht habe, damit wir Gottesgerechtigkeit in ihm würden. Diese Stelle wird so gedeutet, daß unter dem, welcher ἁμαρτία nicht kannte, der präexistente Christus verstanden wird, welchen Gott zu ἁμαρτία gemacht habe, indem er ihn Mensch werden ließ mit irdisch-sündiger σάρξ. — Wir freuen uns, hier die Autorität Pfleiderer's (S. 101) auf unserer Seite zu haben, wenn wir der Holsten'schen Ansicht entgegenhalten, daß an dieser Stelle des Corintherbriefs dem Zusammenhange entsprechend nur an die ideelle Sünde gedacht werden kann, gemäß welcher Christus in seinem Tode auf Gottes Anordnung als Sünder erschien, im Gegensatze zu der ideellen Gerechtigkeit, gemäß welcher die Menschen um Christi willen als Gerechte vor Gott erscheinen*). Diese Stelle spricht also an-

*) Vgl. über diese Stelle noch Rich. Schmidt, S. 59, und be-

ſtatt für, vielmehr gegen die behauptete Sündhaftigkeit Chriſti; eine andere Stelle für dieſelbe läßt ſich aber nicht beibringen.

Werfen wir einen Rückblick auf unſere bisherigen Erwägungen, ſo zeigt ſich, daß das Ergebniß derſelben ſich nicht eben günſtig geſtaltet für diejenige Anſicht, welche an der Stelle Rom. 8, 3 in den Worten σὰρξ ἁμαρτίας ein analytiſches Urtheil über die Verknüpfung der Sünde mit der σάρξ enthalten glaubt und demgemäß auch Chriſto, welcher in Gleichheit der σὰρξ ἁμαρτίας erſchienen iſt, eine an ſich ſündige σάρξ zuſprechen zu müſſen meint. Die Gründe, welche man zu Gunſten dieſer Auffaſſung geltend gemacht hat, haben ſich bei näherer Betrachtung eher als Hinderniſſe derſelben ergeben. Der übrige Wortlaut der Stelle ſagt Nichts darüber, daß die σάρξ Chriſti Sitz von ἁμαρτία geweſen ſei; vielmehr würde die Annahme von ſolcher Sündigkeit Chriſti einerſeits unſere Stelle in Widerſpruch ſetzen mit der ſonſtigen pauliniſchen Auffaſſung Chriſti, andererſeits aber in unſere Stelle einen Gedanken hineinlegen, deſſen rationeller Werth für den einheitlichen Zuſammenhang der pauliniſchen Erörterung in keinerlei Weiſe erkannt werden könnte.

Einer mit ſo erheblichen Schwierigkeiten verknüpften Erklärung werden wir nur dann uns anſchließen, wenn in der That keine Möglichkeit einer anderen und leichteren Erklärung vorhanden iſt. Daß ſprachlich auch eine zweite Deutung unſerer Worte möglich ſein würde, wonach nämlich die Verknüpfung der Begriffe σάρξ und ἁμαρτία nur eine ſynthetiſche wäre, haben wir oben bereits gezeigt. Es fragt ſich jetzt aber, welcher Sinn bei dieſer Deutung herauskommen würde und ob dieſer Sinn ſich beſſer als die bisher betrachtete Auffaſſung in den übrigen Zuſammenhang der pauliniſchen Gedanken fügen würde.

Wenn die Begriffsverbindung σὰρξ ἁμαρτίας aufzulöſen iſt in ein ſynthetiſches Urtheil, ſo daß die σάρξ nicht ihrem Begriffe nach, ſondern nur erfahrungsgemäß der Sünde gehört oder Sünde hat, ſo folgt zuerſt, daß es ein ὁμοίωμα σαρκός, d. h. eine vollſtändige Gleichheit mit einer ganz ihrem Begriffe entſprechenden

ſonders Ritſchl, „Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung", Bd. II, S. 173 ff.

σάρξ geben kann auch ohne Sünde. Nun lesen wir aber an unserer Stelle eben nicht den einfachen Ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκός, sondern den ausgedehnteren ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Weshalb ist dieser complicirte Ausdruck gebraucht? Wenn wir uns auch noch so sehr klar machen, daß die Verbindung von Sünde und σάρξ nur synthetisch ist, so müssen wir doch nach einem vernünftigen Grund suchen, um deß willen der Schriftsteller diese synthetische Näherbestimmung hinzufügt. An und für sich ließe sich ja wohl noch eine ganze Anzahl ähnlicher synthetischer Aussagen über die σάρξ bilden, so daß wir eine Rechenschaft darüber verlangen können, weshalb der Schriftsteller überhaupt eine synthetische Aussage und weshalb gerade diese hinzufügt. Hier könnte man nun wieder zuerst daran denken, daß der Zusatz gemacht wäre, um bestimmt anzugeben, daß auch die σάρξ Christi, trotzdem sie ihrem Begriffe nach nicht sündig gewesen zu sein braucht, doch erfahrungsgemäß ebenso sündig war, wie sonst σάρξ zu sein pflegt. Es hat sich uns aber schon ergeben, daß der sachliche Zusammenhang der Stelle dieser Auffassung widerstrebt. Richtiger werden wir deshalb sagen dürfen, daß die σάρξ als σὰρξ ἁμαρτίας bezeichnet wird, um anzudeuten, nicht worin, sondern warum Christus der σάρξ ganz gleich geworden ist. Daß Christus vollständig Kreatur gewesen ist, hat für Paulus und seine Erörterung ein Interesse nur, insofern die Kreatur, seinen bisherigen Ausführungen zufolge, regelmäßig sündig ist und einer Erlösung von der mit der Sünde verbundenen Verdammniß bedarf. Was durch den einfachen Genitiv ἁμαρτίας angedeutet ist, wird durch den ausdrücklichen Zusatz: καὶ περὶ ἁμαρτίας noch bestimmter hervorgehoben. Wir können den Gedanken des Paulus etwa in folgender Weise umschreibend wiedergeben: Gott sandte seinen Sohn so, daß derselbe in seinem Wesen völlig entsprach dem Begriffe der Kreatur, welche, wie die Erfahrung zeigt, meistentheils sündig ist und eben wegen dieser Sünde den Zweck für die Erscheinung Christi als Kreatur bildete. Inwiefern aber die kreatürliche Erscheinung Christi auf diese Sünde abzweckte, giebt der Apostel in den letzten Worten unseres Verses an, wo er sagt, daß Gott durch die bezeichnete Sendung seines Sohnes ein Verdammungsurtheil innerhalb der Kreatur selbst über die Sünde gesprochen

habe. Dieser Gedanke wird verständlich nur unter der Voraussetzung, daß Christus als σάρξ, als Kreatur, ganz frei von Sünde gewesen ist. War nämlich Christus vollständig σάρξ und trotzdem der sündlose Sohn Gottes, so war er selbst gerade als σάρξ ein Urtheilsspruch Gottes über die Sünde, dahin lautend, daß die Sünde nicht zum Begriffe der σάρξ gehöre, daß die Kreatur nicht als solche in sittlichem Dualismus Gott gegenüberstehe, daß vielmehr wie bei Christo so auch in der mit ihm verbundenen Gemeinde trotz aller Kreatürlichkeit eine Erfüllung des göttlichen Willens möglich geworden sei (V. 4). Zwar kann die σάρξ unter keinen Umständen, auch nicht bei Christo, aus sich selbst die Kräfte entnehmen, dem Willen Gottes zu entsprechen; was sie aber nicht selbst bewirken kann, das braucht sie doch, wie sich an Christo principiell bewährt hat, nicht zu hemmen, nicht zu vernichten.

Worin die Kraft besteht, welche trotz der σάρξ und ungehemmt durch dieselbe die Erfüllung des göttlichen Willens bewirkt, werden wir später sehen. Jetzt fassen wir vorerst das aus unserer Stelle gewonnene Ergebniß dahin zusammen, daß σάρξ, d. i. Kreatur, zwar erfahrungsgemäß in der nichtchristlichen Menschheit immer sündig ist, daß aber die Sünde doch nicht zum Begriffe der σάρξ gehört, weil einerseits Christus als σάρξ ganz frei von Sünde war und andererseits auch die Glieder der Gemeinde Christi als σάρξ frei von Sünde sind, oder doch sein sollen. Jedoch entsteht nun die Frage, ob denn wirklich an unserer Stelle der Begriff der σάρξ, speciell der σάρξ Christi, ebenso bestimmt ist wie an anderen Stellen die menschliche σάρξ. Deutlich ist zwar nach des Apostels Meinung Christus als σάρξ ganz gleich gewesen der σάρξ, wie diese ihrem Begriffe nach ist; aber besteht nicht doch vielleicht ein gewisser Widerspruch zwischen diesem einen paulinischen Ausspruche und anderen, wo eine objektive Sünde zweifellos als zum Begriffe, weil zur Substanz der σάρξ gehörig dargestellt wird? Dem Apostel selbst könnte ja dieser Widerspruch unbewußt geblieben sein; unsere Pflicht aber wäre es, solche Incongruenzen innerhalb der paulinischen Lehrdarstellung nicht zu vertuschen, sondern deutlich herauszustellen. Wir dürfen diese mögliche Einwendung nicht unberücksichtigt lassen und fassen deshalb

zunächst diejenigen Stellen in's Auge, an denen man sonst das objektive Begründetsein der ἁμαρτία in der σάρξ finden zu müssen geglaubt hat.

In erster Linie ist hier die berühmte Stelle Rom. 5, 12 ff. von Wichtigkeit. Paulus ist in Cap. 5 dazu übergegangen, den Werth des neuen christlichen Glaubensheiles zu charakterisiren, und zwar erstens in qualitativer Beziehung durch den Hinweis auf die aus dem neuen Verhältnisse zu Gott entspringende Beurtheilung der Welt und ihrer relativen Uebel, sodann von V. 12 an in quantitativer Beziehung durch den Hinweis auf die analoge Stellung Christi und Adams und den analogen Umfang der Wirkungen, welche von beiden auf die Gesammtheit ausgehen. Dies ist der allgemeine Gedanke unseres Abschnittes, in dessen Einzelexegese nun aber die Ausleger unendlich mannigfach und weit von einander abweichen. Nur Eines werden wir wohl im Voraus feststellen dürfen, daß nämlich der Apostel zwar der Absicht und dem Wortlaut nach den universalen Werth der Wirkung Christi an dem Werthe der That Adams bemißt, daß er aber in Wirklichkeit doch eigentlich den umgekehrten Gedankenweg gegangen ist, d. h. daß er thatsächlich den universalen Werth der That Adams erst von seinem christlichen Standpunkt aus und erst in Analogie zu den universalen Wirkungen Christi aufgefaßt hat. Dies ist für das Verständniß der einzelnen Parallelglieder nicht unwichtig.

Für die Frage, um welche es sich uns handelt, kommen in Betracht die Aussagen über die ἁμαρτία in V. 12—14, wo einmal das Urtheil ausgesprochen wird: πάντες ἥμαρτον, „alle wurden sündig"*), wo daneben aber die entgegengesetzt lautende Thatsache angeführt wird, daß es auch solche gegeben hat, welche nicht in Uebereinstimmung mit der Uebertretung Adams gesündigt haben. Wie läßt sich dieser Widerspruch lösen? Der erste und scheinbar sehr einfache Lösungsversuch liegt darin, daß man die ἁμαρτία als objektive Sünde streng unterscheidet von der παράβασις als subjektiver Sünde und demgemäß sagt, daß die erstere

*) Der Aorist bezeichnet den Eintritt in einen Zustand oder in eine Thätigkeit.

als ein objektives Sein nothwendig in der substantiellen Natur der irdischen Wesen begründet ist, ohne aber an sich eine sittliche Schuld zu begründen (V. 13), daß die letztere aber die freie und schuldvolle Offenbarung jenes objektiven Princips in sündigen Handlungen bezeichnet. Der Gedanke des Apostels an unserer Stelle wäre dann so zu verstehen, daß der Tod ein Strafverhängniß Gottes ist über die objektive Sünde, welches sich auch da vollzieht, wo die letztere nicht zur subjektiven Uebertretung geworden ist *). Allein diese Deutung scheint mir daran zu scheitern, daß die vorgebliche genaue Unterscheidung zwischen ἁμαρτία und παράβασις thatsächlich mit dem Wortlaut der Stelle nicht in Einklang zu bringen ist. Hätte Paulus diese Unterscheidung gemacht, so würde es zunächst höchst auffallend sein, daß er am Beginne dieses Abschnittes über die That Adams, welche ihm im weiteren Verlaufe gerade als einzelner Akt, als παράβασις und παράπτωμα, in Betracht kommt, das Urtheil fällt, mit ihr sei die ἁμαρτία in die Welt gekommen. Wir würden unbedingt erwarten, daß mit ihr die παράβασις in die Welt gekommen sei, weil die in der sinnlichen Ausstattung des Menschen begründete ἁμαρτία schon früher in der Welt war und das Neue, was durch jene That herbeigeführt wurde, die Begründung nicht der objektiven, sondern gerade der subjektiven Sünde war. Holsten weist uns nun zwar darauf hin, daß der Apostel absichtlich jene παράβασις Adams als ἁμαρτία bezeichne, um anzudeuten, daß der Tod als Strafe über die That Adams verhängt wurde, nicht sofern diese letztere eine subjektive Sünde war, sondern sofern sie eine Erscheinung der objektiven Sünde war, und um dadurch zu begründen, daß auch bei den übrigen Menschen der Tod ein Strafverhängniß nur über die objektive Sünde ist. Allein einerseits widerspricht diese Auffassung der nachfolgenden Ausführung des Apostels, in welcher durchgehends ausdrücklich das Todesverhängniß auf das ἐν παράπτωμα Adams, also gerade auf das einzelne Faktum jener Sünde zurückgeführt wird, andererseits läßt sich diese Auffassung ohne künstliche Ergänzung der Hauptsache nicht aus den Textesworten, daß die ἁμαρτία damals in die Welt ge-

*) So erklären Holsten (S. 412 ff.) und Lüdemann (S. 86 ff.).

kommen sei, herauslesen. Holsten interpretirt diese Worte folgendermaßen: „die objektive Sünde trat in die Welt [des Sichtbaren als ein Wirkliches] ein". Es erhellt, daß der eingefügte Zusatz gerade den Gedanken enthält, auf welchen Alles ankommt, welcher aber im Texte durch Nichts angedeutet ist. Ist ἁμαρτία die schon vor der παράβασις in der sinnlichen Natur als solcher liegende objektive Sünde, so war sie eben bereits vor der παράβασις ein Wirkliches, war bereits vor ihr in der Welt, weil eben die sinnliche Natur mit zur Welt gehört. Der Ausdruck „in die Welt eintreten" kann nur bedeuten, daß Etwas, was bisher noch nicht in der Welt war, neu in die Welt kommt, kann aber nie bedeuten, daß Etwas, was schon längst in der Welt war, in dieser Welt zur Erscheinung gelangt. Man müßte denn sagen, daß mit ἁμαρτία die Sünde nur als eine mögliche bezeichnet sei, welche erst mit dem Akte der Uebertretung in's wirkliche Dasein trete; aber weder würde eine solche blos potentielle Sünde zugleich als objektive gedacht werden können, noch auch würde diese Deutung mit der übrigen Erklärung Holsten's stimmen, wonach die ἁμαρτία durchaus als ein realer Zustand vorzustellen ist. Nein, will man die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Sünde in dem angegebenen Sinne beibehalten, so bleibt nur ein einziger Ausweg zur Erklärung unserer Stelle übrig, welchen man freilich kaum wird beschreiten mögen. Man müßte nämlich dann consequenter Weise sagen, daß V. 12 noch nicht auf die in der Genesis erzählte aktuelle Uebertretung Adams Bezug nehme, sondern daß unter der ἁμαρτία, welche durch Adam in die Welt gekommen ist und welche ihrerseits das Todesverhängniß über die Menschen herbeiführt, nur die objektive Sünde zu verstehen sei, welche bei seiner Erschaffung zur an sich sündigen σάρξ in die Welt trat. Der Gedanke des Paulus wäre also, daß der Tod bei Adam nur Folge seiner ursprünglichen objektiven Sünde war, ganz abgesehen von seiner späteren παράβασις, und daß deshalb auch bei den übrigen Menschen der Tod nur eintritt als Folge ihrer Uebereinstimmung mit Adam in der objektiven Sünde, ganz abgesehen davon, ob eine ähnliche subjektive παράβασις, wie bei Adam, stattgefunden hat oder nicht. Bis zum Schlusse von V. 14 würde man diese Erklärung

vielleicht anwenden können, hinterher aber ganz mit ihr in die Brüche gerathen, da von hier an kein Zweifel mehr darüber walten kann, daß der Apostel gerade an die einzelne, in der Genesis berichtete Sündenthat Adams das allgemeine Todesverhängniß anknüpft. — Ein zweiter Punkt aber, an welchem sich die Unhaltbarkeit der versuchten Unterscheidung zwischen ἁμαρτία und παράβασις bewährt, ist die Aussage in V. 13, daß ἁμαρτία nicht angerechnet wird, solange kein Gesetz vorhanden ist. Wenn die Meinung des Apostels dahin ginge, daß die Menschen vom Strafverhängniß des Todes betroffen werden, auch ohne daß sie positive Uebertretung begangen haben (V. 14), nur weil sie mit der objektiven ἁμαρτία behaftet sind, so müßten wir unbedingt die Aussage erwarten, daß ἁμαρτία gerade und ganz allein angerechnet wird. Solange es noch kein Gesetz giebt, kann eine παράβασις nicht angerechnet werden, weil sie keine bewußte und eigentliche παράβασις sein würde; aber warum sollte eine objektive ἁμαρτία unter diesen Umständen nicht angerechnet werden können? Man umgeht zwar diese Schwierigkeit dadurch, daß man dem Verbum ἐλλογεῖν die Bedeutung „als subjektive Schuld anrechnen" unterlegt (Holsten, S. 414). Dann entsteht der allerdings recht einfache Sinn, daß die objektive Sünde nicht als subjektive Schuld, d. h. die ἁμαρτία nicht als παράβασις angerechnet wird, wobei immer vorbehalten bleiben kann, daß sie doch in anderer Beziehung, nämlich eben als objektive Sünde, sehr wohl angerechnet, d. h. bestraft wird. Nur findet sich von solcher Beschränkung in den Textesworten nichts; sondern hier heißt es, daß, solange kein Gesetz vorhanden ist, ἁμαρτία überhaupt nicht, d. h. weder als schuldvolle noch als schuldlose Sünde, angerechnet wird, daß sie unter diesen Verhältnissen überhaupt nicht strafbar ist.

In Anbetracht dieser vielfachen Schwierigkeiten müssen wir darauf verzichten, mittelst jener Unterscheidung von objektiver und subjektiver Sünde zu einem deutlichen Verständniß unserer Stelle zu gelangen. Es erhebt sich nun aber die Frage, auf welchem anderen Wege die Lösung der oben angeführten paradoxen Antithese in dieser Stelle zu erreichen ist. Wir glauben eine Beantwortung dieser Frage finden zu können durch Berücksichtigung des schon anfangs erwähnten Umstandes, daß Paulus in der Parallele,

welche er zwischen Adam und Christus zieht, den Werth und die Folgen der That des ersteren von seinem christlichen Standpunkte aus und zwar in Analogie zu dem Werthe und den Folgen der Erlösungsthat Christi beurtheilt. Daraus ergiebt sich uns, welchen Sinn die universale Menschheitssünde hat, welche in Folge der Sündenthat Adams eingetreten ist: es ist eine ideale, angerechnete Sünde im Unterschied von einer wirklichen, begangenen Sünde. Dem Apostel waren für die Durchführung seiner Parallele drei Glieder gegeben, zu denen er das vierte selbständig ergänzt hat. Christi Erlösungsthat bedingt einmal eine ideale Gerechtigkeit bei allen Glaubenden und sodann eine allgemeine Herrschaft des Lebens über alle die, welche in solcher Weise gerecht sind. Dem gegenüber hat Adams Sündenthat, der zweiten von Christus ausgehenden Wirkung entsprechend, eine allgemeine Todesherrschaft über alle Adamiten zur Folge gehabt; eben dies wird nun aber dem Apostel zu einem Erkenntnißgrunde dafür, daß sie auch, in Analogie zu jener ersten von Christus ausgehenden Wirkung, eine allgemeine ideale Sünde zur Folge gehabt hat. Auf Grund des Todes (ἐφ' ᾧ sc. θανάτῳ) wurden alle Adamiten Sünder, d. h. indem über alle das Todesverhängniß erging, wurden sie bestraft nicht dafür, daß sie in Wirklichkeit, sondern dafür, daß sie in Gottes Augen und für Gottes Urtheil Sünder waren. Daß dies das richtige Verhältniß zwischen Sünde und Tod ist, d. h. daß das allgemeine Todesverhängniß nicht auf eine reale, begangene, sondern auf eine ideale, angerechnete Sünde hindeutet, beweist der Apostel dadurch, daß der Tod geherrscht habe auch vor dem Eintritt des Gesetzes, also bevor es eine reale, strafbare Sünde überhaupt geben konnte. Schon früher (vgl. S. 188) begegnete uns bei Gelegenheit der Stelle 2 Cor. 5, 21 die paulinische Vorstellung, daß es bei realer Sündlosigkeit doch eine ideale Sündigkeit vor Gott geben kann, im Gegensatze zu der idealen Gottesgerechtigkeit. Daß an unserer Stelle der Apostel sich in diesem nämlichen Vorstellungskreise bewegt, bestätigt sich sehr deutlich durch den Wortlaut von V. 19, wo Paulus die parallelen Wirkungen, welche von Adams und Christi That ausgehen, weniger mißverständlich so ausdrückt, daß durch den Ungehorsam jenes

die Vielen als Sünder hingestellt wurden (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν), während durch den Gehorsam dieses die Vielen als Gerechte hingestellt werden. Da die Hinstellung als Gerechte sicher nur die ideale Gerechtmachung bedeutet, so kann die Hinstellung als Sünder ebenfalls nur eine ideale Sündigmachung bezeichnen, und dieser Vers bietet somit eine Probe für die Richtigkeit unserer Auffassung von V. 12—14 *). Den feinen Unterschied übrigens, welcher darin liegt, daß bei den von Christus ausgehenden Wirkungen die ideale Gerechtigkeit der Realgrund ist für die Mittheilung des ewigen Lebens, während bei den von Adam ausgehenden Wirkungen umgekehrt das Todesverhängniß, wenn nicht der Realgrund, so doch der Erkenntnißgrund für die ideale Sündhaftigkeit ist, bringt Paulus in dem zusammenfassenden Abschlusse seiner Erörterung (V. 21) sehr genau zum Ausdruck durch den Wechsel der Präpositionen ἐν und εἰς, indem er sagt, die Sünde sei zur Herrschaft gekommen ἐν τῷ θανάτῳ, d. i. auf Grund des bestehenden Todes, die Gnade aber sei durch die Gerechtigkeit zur Herrschaft gekommen εἰς ζωὴν αἰώνιον, d. i. zum Zwecke des künftigen Lebens. Also auch diese leise Differenz in der Parallele ist dem Apostel nicht entgangen.

Noch ist unerklärt ein Punkt unserer Stelle, welcher der Ansicht, die wir zu widerlegen suchten, gerade die sicherste Stütze zu bieten scheint. Paulus sagt in V. 13, daß es bereits vor dem Gesetze ἁμαρτία in der Welt gab, nur daß dieselbe noch nicht angerechnet werden konnte. Worin besteht diese ἁμαρτία? Die ideale Sünde kann nicht gemeint sein, denn gerade diese, und diese allein, wird ja angerechnet; eine aktuelle, subjektiv verschuldete Sünde kann desgleichen nicht gemeint sein, da eine solche in V. 14 für diesen Zeitraum ausdrücklich verneint wird. Also bleibt doch wohl nur die dritte Möglichkeit übrig, eine objektive, unverschuldete Sünde anzunehmen. Allerdings ist hier der Begriff einer objektiven Sünde zuzugestehen, jedoch in einem vollkommen anderen Sinne, als in dem von uns bekämpften, in welchem wir diesen Begriff bisher dem Paulus zugeschrieben fanden. Was Paulus als nicht

*) Vgl. für die Erklärung dieses Abschnittes: Ritschl, „Rechtfertigung u. Vers." III, S. 301 ff.; vielfach übereinstimmend: Pfleiderer, S. 36 ff.

anrechnungsfähige Sünde bezeichnet, ist nicht ein unbewußt sündiger Naturzustand, welcher einem bewußt sündigen Handeln gegenübersteht, sondern ein bewußtes Handeln, welches sich in Nichts von der wirklichen verschuldeten Uebertretung des Gesetzes unterscheidet, ausgenommen darin, daß es ohne Kenntniß des Gesetzes geschieht. Unter den Begriff dieser objektiven Sünde fallen alle diejenigen vor dem Bestehen des Gesetzes begangenen Handlungen, welche nach dem Bestehen des Gesetzes wirkliche Sünde sind und deshalb auch von diesem nachgesetzlichen Standpunkte aus als Sünde bezeichnet werden können, während sie vom vorgesetzlichen Standpunkte aus, also für die handelnden Subjekte selbst, überhaupt nicht Sünde waren. Paulus kennt keine Sünde im eigentlichen Sinne, welche nicht eine bewußte Schuld involvirte und demgemäß strafbar wäre; eine Handlung, welche schuldlos ist, kann zwar wegen der Uebereinstimmung mit dem äußeren Vollzuge einer schuldvollen Sünde dem Namen nach Sünde sein, bleibt aber dem Begriffe nach immer nur uneigentlich Sünde.

Wenngleich in dem Abschnitte Rom. 5, 12 ff. der Ausdruck σάρξ selbst nicht vorkommt, so ergiebt sich doch leicht die große Wichtigkeit dieser Stelle für unsere Untersuchung. Wir sehen aus ihr, daß Paulus einen Zustand der Menschheit kennt, in welchem es noch keine Sünde giebt, weil es wegen mangelnden Gesetzes keine Sünde im eigentlichen Sinne geben kann. Es ist eine ganz unabhängige Frage, welche sich der Apostel selbst kaum gestellt haben wird, wie eng die Grenzen für diesen vorgesetzlichen Zustand zu ziehen sind. Aus Rom. 2, 14 f. erkennen wir, daß Paulus die Kenntniß eines göttlichen Gesetzes im Gewissen auch bei den Heiden voraussetzt, und demnach werden jene Grenzen wohl schwerlich nur durch die mosaische Gesetzgebung bezeichnet zu denken sein. Aber, wie gesagt, diese Frage ist für uns bedeutungslos; sicher ist nur, daß Paulus wenigstens den Begriff einer Menschheit kennt, welche nicht sündig ist. Mag nun das Wort σάρξ die leibliche Außenseite der Menschen bezeichnen, mag es (wie wir für die Mehrzahl der Stellen annehmen) synekdochischer Ausdruck sein für die Menschen überhaupt, sofern sie Kreaturen sind, in beiden Fällen würde die σάρξ in jenem vorgesetzlichen Menschheitszustande als durchaus sündlos vorgestellt werden müssen. Was

sich uns vorher bei Christus gezeigt hat, das bestätigt sich hier an der vorgesetzlichen Menschheit, daß nämlich die σάρξ nicht ihrem Begriffe nach mit Sünde verknüpft ist.

Und was von dem Kindheitszustande der Menschheit gilt, das gilt auch von dem Kindheitszustande des einzelnen Menschen. Die Erörterung Rom. 7, 7 ff., wo sich Paulus über das Verhältniß der Sünde zum Kindesalter ausläßt, ist in dieser Beziehung ganz parallel der Aussage Rom. 5, 13 f. Der Umstand, daß die Sünde ohne das Gesetz garnicht zu Stande kommt, durch das Gesetz aber nicht gehindert, sondern vielmehr gefördert wird, veranlaßt die Frage, ob denn nicht etwa das Gesetz selbst Sünde ist und ihm daher alle Schuld an dem durch die Sünde herbeigeführten Verderben beizumessen ist. Paulus verneint diese Frage, indem er ausführt, daß das Gesetz nur der Anlaß zur Sünde ist, daß aber die Sünde selbst ganz auf Seiten des Menschen liegt. Die Thatsache, daß die Sünde immer erst mit dem Eintritt des Gesetzes entsteht, nie eher, rührt nicht daher, daß das Gesetz sündig ist, sondern daher, daß die Sünde ihrem Begriffe nach das Vorhandensein eines Gesetzes fordert. Denn Sünde ist bewußte und gewollte Uebertretung des göttlichen Gesetzes; vor Kenntniß des Gesetzes kann es also keine eigentliche Sünde geben. In diesem Sinne sagt Paulus, daß er ohne das Gesetz die Sünde nicht gekannt habe, daß sie ihm fremd geblieben sei, und führt als Erkenntnißgrund hierfür an, daß ohne das bestimmte Gebot oder Verbot des Gesetzes nicht die ἐπιθυμία, d. i. die Lust und Absicht zur Uebertretung des Gebotes vorhanden sein konnte (V. 7). Das Gesetz ist somit als das nothwendige Objekt der Sünde auch eine nothwendige Bedingung zur Verwirklichung der Sünde, während ohne Gesetz die Sünde immer νεκρά bleibt, d. h. unwirklich, uneigentlich (V. 8) *). Die Voraussetzung des Apostels ist auch hier, daß die Menschennatur nicht an sich und als solche sündig ist, sondern daß sie erst unter bestimmten, erfahrungsmäßig gegebenen Umständen sündig wird: die Sünde ist nicht

*) Vgl. Jac. 2, 17, wo das Adjektiv νεκρός in demselben Sinne von der πίστις gebraucht wird, welche ohne Bethätigung in Werken eine uneigentliche πίστις ist, d. i. eine solche, welche dem Begriffe der rechten πίστις nicht entspricht.

analytisch, sondern synthetisch mit dem Begriffe der Kreatur verbunden.

Das gewonnene Ergebniß wird zunächst lebhafte Bedenken erwecken, wenn man sich der zahlreichen Stellen erinnert, wo die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen und Gott zu gefallen, unmittelbar aus der σάρξ abgeleitet wird, wo die σάρξ auf's Engste mit der ἁμαρτία verknüpft wird und wo sarkisches Handeln als solches ein sündiges Handeln zu bedeuten scheint. Allein die Hauptschwierigkeiten, welche hier sich zu erheben drohen, fallen weg, sobald man nur diese äußerlich sehr gleichartigen Urtheile über den sittlichen Werth der σάρξ etwas sorgfältiger auf ihren sehr verschiedenartigen negativen oder positiven Inhalt, auf ihren hypothetischen oder kategorischen Charakter hin prüft und sich genaue Rechenschaft darüber zu geben sucht, welche von diesen Urtheilen eine analytische, welche eine synthetische Aussage über die ihrem Begriffe nach nicht sündige σάρξ enthalten.

Unsere früheren Auseinandersetzungen über den intellectuellen Werth und Unwerth der σάρξ können uns dabei den Weg weisen. Wir fanden damals, daß die σάρξ als in absolutem Abstande von Gott sich befindend ihrem Begriffe nach nicht fähig ist, mit eigenen Erkenntnißkräften göttliche Dinge richtig zu beurtheilen. Aus diesem negativen analytischen Urtheile folgte aber nicht sogleich, daß auch das positive Urtheil: σάρξ irre in göttlichen Dingen, ein analytisches ist. Sondern diesen positiven Irrthum der σάρξ sahen wir an die aus der Erfahrung zu entlehnende Bedingung geknüpft, daß sich die σάρξ mit ihrer Erkenntniß überhaupt auf göttliche Dinge richtet. Da diese Bedingung nicht erfüllt zu werden braucht, indem der Begriff σάρξ Nichts über die möglichen Objekte sarkischer Erkenntniß bestimmt, so mußten wir sagen, daß σάρξ an sich indifferent ist gegen religiösen Irrthum, daß also jenes Urtheil: σάρξ irre in religiösen Dingen, ein synthetisches ist.

Die Urtheile über den sittlichen Werth der σάρξ sind ganz analoger Art. Ist die Kreatur hinsichtlich ihrer Kräfte von Gott und dem Göttlichen begrifflich durchaus geschieden, so ergiebt sich zunächst das negative, und zwar ganz analytische Urtheil, daß σάρξ nicht fähig ist, Göttliches zu vollbringen oder in seinem

Handeln dem göttlichen Willen zu entsprechen. Für das positive Verhalten der σάρξ sind dagegen drei Möglichkeiten gegeben: entweder richtet sich das Handeln der σάρξ überhaupt nicht auf den göttlichen Willen, so daß es demselben weder entspricht noch widerspricht; oder es nimmt, wenn es sich auf den göttlichen Willen richtet und richten muß, andere, nichtsarkische Kräfte dafür zu Hülfe; oder endlich es widerspricht dem göttlichen Willen, d. h. es ist sündig. Welche von diesen drei Möglichkeiten eintritt, muß die Erfahrung zeigen; diese positiven Urtheile sind also immer synthetisch.

Das sittliche Handeln kann selbstverständlich unter alle diese Urtheile nur mitbefaßt werden, sofern es unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt wird, daß die sittlichen Pflichten unmittelbar als religiöse Pflichten gegenüber göttlichen Geboten betrachtet werden. Diese Voraussetzung dürfen wir aber auch bei Paulus überall machen: der νόμος, welcher das Handeln der Menschen normiren soll, ist seinem Inhalte nach bei Paulus durchaus als göttlich, als ἅγιος und πνευματικός (Rom. 7, 12 u. 14) gedacht. Die scheinbar anderslautenden Urtheile, um derentwillen man wohl gemeint hat, zwei verschiedene Reihen von paulinischen Urtheilen über das Gesetz anerkennen zu müssen *), werden wir freilich noch einer besonderen Prüfung zu unterziehen haben.

Die bestimmte negative Aussage, daß σάρξ nicht fähig ist, das göttliche Gesetz oder überhaupt Etwas, was religiösen Werth hat, zu vollbringen, finden wir an verschiedenen Stellen, und solange diese Aussage blos negativ bleibt ohne positiven Zusatz, werden wir sie als rein analytisches Urtheil bezeichnen dürfen. So sagt Paulus Rom. 8, 3, daß das Gesetz um der σάρξ willen unvermögend geblieben sei, und fügt V. 7 u. 8 hinzu, daß σάρξ dem göttlichen Gesetze nicht Folge leisten kann und daß diejenigen, welche ἐν σαρκί sind (d. h. nach dem ganzen Zusammenhange, besonders nach V. 9: diejenigen, welche in ihrem Verhalten und Vermögen von σάρξ abhängig sind), Gott nicht gefallen können. Die Un-

*) Vgl. Ritschl, „Rechtfertigung und Versöhnung" II, S. 305 ff., und Duhm, „Pauli apostoli de Judaeorum religione iudicia", Gottingae 1873.

erfüllbarkeit des Gesetzes ist für Paulus eine logische Nothwendigkeit, solange σάρξ, also der noch unerlöste Mensch mit seinem kreatürlichen Unvermögen, die Erfüllung herbeiführen will (Rom. 3, 20. Gal. 2, 16). Dieser Gedanke wird nicht aufgehoben durch die Bemerkung des Apostels Phil. 3, 6, daß er in seinem vorchristlichen Zustande hinsichtlich der Gesetzesgerechtigkeit untadelig gewesen sei. Der Zusammenhang zeigt deutlich den relativen Sinn dieses Selbstlobes. Ebenso wie 2 Cor. 11, 18 ff. sagt Paulus hier, daß, wenn es sich um sarkische Vorzüge handelte, er seinen Gegnern in Nichts nachstehen würde; alle die einzelnen Vorzüge, welche er dann geltend macht, führt er ausdrücklich (vgl. V. 4b) nur an als Vorzüge im Vergleiche zu jenen Gegnern; denn blos auf diesen Vergleich kommt es ihm an. Wenn er also angiebt, daß er in der Gesetzerfüllung untadelig gewesen sei, so ist hierin nicht ausgesagt, daß er vor seinem eigenen Gewissen und vor Gott das Gesetz untadelig erfüllt habe (denn dies würde allerdings mit den Erklärungen Rom. 7, 13 ff. nicht wohl in Einklang zu bringen sein), sondern lediglich, daß er im Vergleiche zu allen Anderen auch in der Gesetzerfüllung, soweit sie äußerlich überhaupt für andere Menschen beurtheilbar ist, sich Nichts habe zu Schulden kommen lassen. — Eine weitere Stelle, an welcher die absolute religiöse Werthlosigkeit eines sarkischen Handelns ausgesprochen wird, während wenigstens hypothetisch der Werth solches Handelns für Menschen zugestanden wird, finden wir Rom. 4, 1 f. Die Wortstellung erfordert, daß in V. 1 die adverbiale Näherbestimmung κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι verbunden wird; eine Umstellung der Worte, so daß κατὰ σάρκα zu τὸν πατέρα ἡμῶν gezogen wird, ist nicht nöthig, wenn man nur den Begriff σάρξ richtig versteht. Der Apostel stellt mit einem nicht folgernden, sondern die Erörterung zu einem neuen Punkte fortführenden οὖν (vgl. Cap. 6, 1; 7, 7) die Frage auf, was denn Abraham selbst κατὰ σάρκα, d. i. durch ein Handeln mit eigener kreatürlicher Ohnmacht, erreicht habe. Die Antwort fügt er nicht ausdrücklich hinzu; denn dieselbe hat er implicite schon darin gegeben, daß er alles eigene Verdienst des Abraham, also auch den Gesammtumfang der von den Juden dem Abraham beigelegten Werkgerechtigkeit, als sarkisch bezeichnet hat, dadurch andeutend, daß

ein solches Handeln immer im unendlichen Abstande von Gott sich halten würde. Und so giebt er nur, unter Voraussetzung einer negirenden Antwort, in V. 2 den Grund für diese Negirung an, indem er sagt, daß die eigene Werkgerechtigkeit Abrahams möglicherweise sehr werthvoll gewesen wäre, daß sie aber niemals einen Werth Gott gegenüber gehabt haben würde. Will man κατὰ σάρκα nicht in diesem Sinne auffassen, sondern lieber mit τὸν πατέρα ἡμῶν verbinden (wo es aber ganz unmotivirt stehen würde), so ist man genöthigt, den Gedanken, welchen wir bereits deutlich in dem κατὰ σάρκα ausgesprochen finden, in einem verschwiegenen Zwischensatze zwischen V. 1 u. 2 zu ergänzen; denn V. 2 setzt voraus, daß die Werkgerechtigkeit Abrahams bereits abgelehnt ist.

Wenn das göttliche Gesetz von dem Menschen, solange er σάρξ ist, d. h. solange er als Kreatur allem Göttlichen gegenüber ganz ohnmächtig ist, unter keinen Umständen erfüllt werden kann, wenn es vielmehr der Erfahrung gemäß, wie wir gleich noch weiter sehen werden, die Sünde als das Gegentheil der Gesetzerfüllung veranlaßt, so ergiebt sich daraus die völlige Werthlosigkeit des Gesetzes für die σάρξ. Denn das Gesetz tritt immer auf mit dem Anspruche, erfüllt zu werden; diese Erfüllung kann aber nie von σάρξ erreicht werden, sondern nur von dem Menschen, sofern er nicht mehr σάρξ ist, sofern er bereits im Besitze göttlicher Wirkungskräfte ist, sofern er also, da dieser Besitz des Göttlichen natürlich nicht wiederum erst durch eigenes kreatürliches Handeln begründet sein kann, in einem schon bestehenden, und zwar auf Gnade beruhenden Verhältnisse zu Gott sich befindet. Eben deshalb kennt der Apostel kein thörichteres Unternehmen, als wenn man das durch den Glauben erworbene Gnadenverhältniß zu Gott, welches allein im Stande ist Gesetzerfüllung zu bewirken, aufgeben will, um durch eine mit eigenen sarkischen Kräften erstrebte, aber eben deshalb nie erreichbare Gesetzerfüllung jenes Verhältniß zu Gott erst zu begründen (Gal. 3, 3). Wir erkennen nun aber, daß das Urtheil des Apostels, das Gesetz sei im vorchristlichen Zustande nicht erfüllbar, sondern führe vielmehr Fluch herbei (Gal. 3, 10 ff. 2 Cor. 3, 9), keineswegs eine Herabsetzung des göttlichen Inhalts des Gesetzes enthält, sondern im Gegentheil die Gött-

lichkeit des Gesetzes gerade zur nothwendigen Voraussetzung hat; denn nur wegen seiner Göttlichkeit ist ihm die σάρξ nicht gewachsen. Weil der Werth des Gesetzes an sich ein so hoher ist, muß der Werth des Gesetzes für die σάρξ ein so geringer sein. Diese beiden Werthurtheile über das Gesetz widersprechen sich so wenig, daß vielmehr das eine durch das andere bedingt ist. Nur in einem Falle würde die Werthlosigkeit des Gesetzes für die σάρξ, welche auf der begrifflichen Incongruenz zwischen dem kreatürlichen Subjekte und dem göttlichen Objekte der Gesetzerfüllung beruht, vermieden sein, wenn nämlich das Gesetz selbst die göttlichen Kräfte, die zu seiner Erfüllung nöthig sind, bei sich führte und den Menschen mittheilte. Daß dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist, daß vielmehr das Gesetz immer nur als objektives Gebot den Menschen gegenüber stehen bleibt, ohne ihnen Kraft zur Befolgung mitzutheilen, ist eine Mangelhaftigkeit des Gesetzes, welche der Apostel verschiedentlich hervorhebt und um derentwillen er das Gesetz als bloßes γράμμα zu bezeichnen pflegt (Rom. 2, 29; 7, 6. 2 Cor. 3, 6 ff.). — Ist nun also das Gesetz für σάρξ durchaus unerfüllbar, so entsteht die Frage, welche Paulus an verschiedenen Stellen des Galater- und Römerbriefs erörtert: wozu denn überhaupt das Gesetz? Was für einen Zweck konnte eine Gesetzgebung haben, welche durchaus unzweckmäßig zu sein scheint, weil sie an ohnmächtige Kreatur erging, ja, welche sogar zweckwidrig zu sein scheint, weil sie thatsächlich in dieser Kreatur die positive Sünde veranlaßte? Die ausgesprochene Absicht des Gesetzes war, den Menschen, wenn sie das Gesetz befolgten, das Leben zu vermitteln (Rom. 7, 10; 10, 5. Gal. 3, 12), der thatsächliche Erfolg des Gesetzes aber bestand darin, den Menschen, weil sie das Gesetz nicht befolgten, Tod und Fluch zu bringen (Rom. 7, 10. Gal. 3, 10). Und ferner: nothwendige Voraussetzung einer Gesetzerfüllung würde ein bereits bestehendes Verhältniß des Menschen zu Gott sein, aus welchem der Mensch die Kräfte zu dieser Erfüllung schöpfte; aber das Gesetz hat gerade gewaltsam die bereits bei Abraham eingeleitete religiöse Heilsordnung des Glaubens durchbrochen (Gal. 3, 15 ff.), um an Stelle derselben eine Werkordnung zu setzen, welche ziel- und erfolglos bleiben mußte. Wie ist dies Alles zu erklären? Wäre das Gesetz

nicht viel besser garnicht gegeben worden, als daß es unter solchen Umständen an die Menschen, an σάρξ, gegeben wurde? Dies sind die Erwägungen, durch welche Paulus zu der Ueberzeugung gebracht wurde, das Gesetz könne nicht zu dem Zwecke gegeben worden sein, die Erfüllung des göttlichen Willens herbeizuführen, sondern vielmehr, wie der Erfolg bewiesen, zu dem entgegengesetzten Zwecke, die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde, hervorzurufen (Rom. 5, 20. Gal. 3, 19). In diesem Gedankenzusammenhange scheut er sogar den Gedanken, daß die Einsetzung des mosaischen Gesetzes auf Gott selbst, und nicht vielmehr, nach jüdischer Tradition, auf untergeordnete Engelmächte zurückzuführen sei (Gal. 3, 19 f.). So auffallend auch zunächst diese geringschätzige Beurtheilung des Gesetzes ist und so sehr sie im Widerspruch mit den sonstigen Aussagen über den göttlichen Werth des Gesetzes zu stehen scheint, so weist sie doch, wie ich glaube, im Grunde gerade auf diese sonstigen Werthaussagen über das Gesetz zurück. Denn die Annahme einer Stiftung des Gesetzes durch die Engel wird von Paulus ja nur gemacht als Erklärung dafür, daß das Gesetz trotz seines eigenen göttlichen Werthes der σάρξ verordnet ist, bei welcher es gerade wegen seines göttlichen Werthes nur verderbliche Wirkungen hervorbringen konnte. Doch bleibt auch Paulus nicht bei dem Gedanken stehen, daß die Herbeiführung der Incongruenz zwischen dem göttlichen Gesetze und der σάρξ und demgemäß die Hervorrufung der Sünde wirklich der eigentliche und letzte Zweck der Gesetzgebung gewesen wäre. Auch im Galaterbriefe, wo er sich am Schärfsten über jene Untauglichkeit des Gesetzes für die σάρξ ausläßt, erkennt er doch von seinem christlichen Standpunkte innerhalb der Glaubensordnung aus, daß die Herbeiführung der Sünde und des Fluches nur der zunächstliegende Zweck der Gesetzgebung, in Wahrheit aber selbst blos ein Mittel für höhere Zwecke Gottes war. Denn die Gesetzübertretung, welche herbeizuführen die nächste und scheinbar einzige Absicht des Gesetzes war, ist nicht eine unbewußte, schuldlose Sünde, sondern eine erkannte, von Schuldbewußtsein begleitete Sünde; und auf die Erzeugung dieses Schuldbewußtseins, dieser Sündenerkenntniß, nicht auf die Herbeiführung der Sünde als solcher, kam es der Gesetz-

gebung des Alten Bundes an (Rom. 3, 19 f.; 7, 7. 13). Denn aus dieser Erkenntniß, daß Gesetzerfüllung für σάρξ unmöglich ist, und aus der Einsicht, daß das Gesetz, weit entfernt davon, selbst ein Verhältniß des Menschen zu Gott begründen zu können, vielmehr die absolute Trennung des Menschen von Gott herbeiführt, entspringt in der Kreatur, sofern dieselbe das Bedürfniß nach einer Vereinigung mit Gott empfindet, das Verlangen nach Stiftung eines religiösen Gnadenverhältnisses zu Gott. So dient die alttestamentliche Gesetzesordnung zur negativen Vorbereitung für die neutestamentliche Gnadenordnung (Gal. 3, 22 ff.). Nun erhellt aber auch, inwiefern sich die beiden Urtheile des Paulus vertragen, einerseits, daß das Gesetz bestimmt sei, das Leben zu vermitteln (Rom. 7, 10; 10, 5. Gal. 3, 12), andererseits, daß das Gesetz bestimmt sei, den Menschen zu zeigen, daß es das Leben und Heil ihnen gerade nicht bringe (Gal. 3, 21 ff.). Denn nur dadurch, daß das Gesetz mit dem Anspruche auftrat, auf Grund der Werkordnung ein Verhältniß zu Gott und ein darin begründetes Leben zu vermitteln, konnte es diesen anderen Zweck erfüllen, daß die Unmöglichkeit für die σάρξ, durch Gesetzerfüllung ein Verhältniß zu Gott zu gewinnen, klar zu Tage trat. Jene erstere Bestimmung des Gesetzes, zum Leben zu führen, ist deshalb doch keine unwahre; sie liegt begründet in dem Werthe, welchen das Gesetz als göttliches an sich hat. Diese letztere Bestimmung des Gesetzes aber, die eigene Untauglichkeit zur Begründung des Lebens nachzuweisen, liegt begründet in dem Unwerthe, welchen das Gesetz als göttliches für die σάρξ hat. Endlich aber sehen wir, wie das Urtheil über den negativen Werth des Gesetzes für die σάρξ sehr wohl stimmt mit den Urtheilen des Apostels über den positiven Werth des Gesetzes für die wiedergeborenen Christen (Rom. 8, 4. Gal. 5, 14. 23). Denn sobald das Gesetz Menschen gegenübertritt, welche auf Grund ihres bereits bestehenden Glaubensverhältnisses zu Gott göttliche Geisteskräfte in sich tragen, hört auch die ganze Incongruenz zwischen dem Subjekte und dem Objekte der Gesetzerfüllung auf, welche der Grund gewesen war für die vorherige Werthlosigkeit und scheinbare Zweckwidrigkeit des Gesetzes. Nur daß bei den Wiedergeborenen die Gesetzerfüllung jetzt nicht mehr erstrebt wird um des objektiven Gesetzes willen,

sondern frei vom Gesetze (Gal. 5, 18) um des eigenen inneren, göttlichen Antriebes willen.

Nach diesen kurzen Erörterungen über den Werth des Gesetzes kehren wir zu den Urtheilen über den sittlichen Werth der σάρξ zurück. Von dem negativen, analytischen Urtheile, daß die σάρξ wegen ihrer kreatürlichen Ohnmacht unfähig ist, eine vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu leisten, haben wir genau zu unterscheiden die andere positive Aussage, daß die σάρξ in spontanen Widerspruch zum göttlichen Gesetze tritt, daß die σάρξ sündig ist. Denn die Sünde besteht nach paulinischer Anschauung nicht etwa in dem bloßen Mangel des Guten, sondern in der positiven Energie des Bösen. Für diese letztere liegt im Begriffe der Kreatürlichkeit keine Erklärung; jedoch die Erfahrung zeigt, daß thatsächlich eine solche sündige Energie in der Kreatur vorhanden ist und daß dieselbe durch das Gesetz nicht nur nicht unterdrückt, sondern vielmehr veranlaßt und gereizt wird. Die σάρξ hat ἐπιθυμίαι und παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν: so lautet das synthetische Urtheil, welches der Apostel jenem analytischen hinzufügt. Diese erfahrungsmäßige Thatsache führt Paulus im siebenten Capitel des Römerbriefes aus; wir können uns in der Erklärung dieses Abschnittes kurz fassen, da wir alle dazu nothwendigen Prämissen im Laufe unserer bisherigen Untersuchung bereits gesammelt haben.

Paulus beginnt in V. 7 mit der Abweisung des möglicherweise auftauchenden Gedankens, daß das Gesetz selbst Sünde sei, weil der Erfahrung zufolge immer erst mit dem Gesetze die Sünde eintrete. Er erwidert hierauf, daß das Gesetz nur der Anlaß zur Sünde ist, indem es das unumgängliche Objekt darstellt, auf welches sich eine bewußte Sünde in ihrer Wirksamkeit beziehen muß (V. 7—11). Liegt also die Schuld der Sünde nicht auf Seiten des Gesetzes, welches seinem Begriffe nach vielmehr der Sünde gerade entgegengesetzt ist (V. 12—14a), so liegt diese Schuld nothwendig auf Seiten des Menschen, des ἐγώ, welches in V. 14b dem νόμος nachdrücklich gegenübergestellt wird. Und von diesem ἐγώ werden nun zwei Aussagen gemacht, welche ihrem Inhalte nach, wie wir auf Grund aller übrigen uns vorgekommenen Stellen sagen müssen, einander nicht gleich sind, sondern eine deut-

liche und wichtige Steigerung enthalten. Erstlich ist das ἐγώ (nämlich Paulus selbst in seinem vorchristlichen Zustande) σάρκινος, d. h. es ist in seinem ganzen Bestande Kreatur, welche als solche in unendlichem Abstande von Gott sich befindet und deshalb auch zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes untauglich ist; zweitens aber ist das ἐγώ verkauft unter die Sünde, also nicht nur unfähig zum Guten, sondern sogar positiv böse. Die Sünde bildet in diesem Zustande das treibende Princip, welches das gesammte Wollen und Handeln beherrscht, auch trotz etwaigen besseren Wissens und Wünschens. Denn ein solcher Conflikt zwischen dem Wollen und Handeln einerseits und dem Wissen und der Ueberzeugung andererseits kann schon im vorchristlichen Zustande eintreten, indem sich der νοῦς, d. i. die Urtheilskraft, ablöst von dem Widerspruche gegen das Gesetz und theoretisch die Sünde verurtheilt, ohne freilich einen praktischen Einfluß auf ihre Unterdrückung ausüben zu können. Da Paulus in seinem eigenen vorchristlichen Zustande einen solchen Conflikt erlebt hat und da er sein eigentliches Ich, mit welchem sein späteres christliches Ich identisch ist, schon damals auf Seiten des Gott zugewandten und der Sünde abgewandten νοῦς stehend findet (V. 17 u. 20), so folgt, daß er die der Sünde verknechtete σάρξ nur als einen Theil, als eine Seite seines Wesens anerkennen kann. Deshalb bestimmt er in V. 18 die Bezeichnung ἐν ἐμοί näher durch den beschränkenden Zusatz: τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου. Man wird leicht erkennen, daß in dieser Beschränkung der σάρξ auf einen Theil des ἐγώ ein gewisser Widerspruch liegt zu V. 14, wo durch das Prädikat σάρκινος das ganze ἐγώ als σάρξ bezeichnet war. Dieser Widerspruch erklärt sich daraus, daß durch die Erörterung von V. 15—17 der Inhalt des ἐγώ verschoben ist, so daß das ἐγώ in V. 18 mit demjenigen in V. 14 garnicht mehr zusammenfällt. In V. 14 ist das ἐγώ, welches seinem ganzen Bestande nach σάρξ ist, dasselbe ἐγώ, welches unter die Sünde verkauft ist; nachdem dann aber in V. 15—17 gesagt ist, daß das eigentliche, wahre ἐγώ sich principiell ablöst von der Sünde, so kann in V. 18 natürlich nicht wieder das ganze ἐγώ als die σάρξ betrachtet werden, welche sündig ist. Wegen dieses Wechsels in der Bedeutung des ἐγώ wechselt auch die Beziehung der σάρξ zum ἐγώ. Der Begriff σάρξ aber hat

in V. 18 denselben Sinn, wie sonst: er bezeichnet den Menschen, sofern er Kreatur ist, nicht etwa die blos leibliche Außenseite des Menschen. Daß durch die Hinzufügung des genitivischen Personalpronomens diese Bedeutung nicht unmöglich gemacht wird, haben wir bereits am Beginne dieses Abschnittes gesehen. Jetzt möchte ich nur noch auf die ganz analoge Bezeichnung: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος (Cap. 6, 6) aufmerksam machen, bei der es Niemandem einfallen wird, zu sagen, der Begriff ἄνθρωπος bedeute hier nicht mehr „Mensch", weil er ja, wie der hinzugefügte Genitiv beweise, nur einen Theil des Menschen ausmache. Der Begriff Mensch hier, wie der Begriff Kreatur dort kann naturgemäß nicht mehr das ganze ἐγώ, sondern in abstrakter Weise nur eine Seite desselben bezeichnen, sobald die concrete Person nicht mehr blos Mensch, blos Kreatur ist. — Die Ansicht, daß an unserer Stelle σάρξ nur die materielle Seite des Menschen bezeichne, wird nun allerdings anscheinend dadurch unterstützt, daß in V. 23 (vgl. V. 5) die Herrschaft der Sünde in die μέλη verlegt wird, für den ersten Anblick in demselben Sinne, in welchem sie bisher (und in V. 25) in die σάρξ verlegt war. Allein in Wirklichkeit sind diese beiden Aussagen, daß die Sünde in der σάρξ wohnt und daß sie in den μέλη herrscht, keineswegs einander gleichwerthig, sondern bringen vielmehr zwei wohl verschiedene Gedanken zum Ausdruck. Die μέλη nämlich kommen auch hier nur in Betracht als die Organe zur Ausführung des Gewollten. Wenn demnach der Aussage, daß der νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος dem göttlichen Gesetze zustimme, die andere Aussage gegenübertritt, daß in den μέλη das Sündengesetz herrsche, so liegt hier offenbar der Gegensatz zu Grunde, daß jene Zustimmung des νοῦς eine blos theoretische ist und bleibt, daß aber diese Herrschaft der Sünde eine praktische ist, welche sich zur Ausführung zu bringen weiß. Um diesen Unterschied zwischen jener theoretischen und dieser praktischen Gültigkeit zum deutlichen Ausdruck zu bringen, sagt der Apostel in V. 23, daß das Gesetz der Sünde in den Gliedern herrsche. Denn er hätte den beabsichtigten Gedanken nicht klar genug hervorgehoben, wenn er ebenso wie in V. 18 u. 25 hier nur gesagt hätte, daß sich die Sündenherrschaft in der menschlichen σάρξ vollziehe. Wo er diese Ausdrucksweise wählt, da liegt seinen Gedanken ein ganz anderer

Gegensatz zu Grunde, als der zwischen theoretischem Wissen und praktischer Ausführung, nämlich der Gegensatz zwischen Kreatürlichem und Göttlichem: die Sünde herrscht über die σάρξ, d. i. über den Menschen, sofern er als Geschöpf unendlich von Gott getrennt ist; die Zustimmung zum göttlichen Gesetze aber geschieht vom νοῦς, d. i. von dem ἐγώ des Menschen, sofern sich dasselbe bereits von seinem kreatürlichen Wesensbestande unterscheidet und mit Gott zusammenschließt. Man könnte die angegebene Verschiedenheit der beiden Ausdrucksweisen vielleicht dahin formuliren, daß ein indirekter Tadel über den νοῦς ausgesprochen wird, wenn ihm gegenüber die μέλη als Gebiet der Sünde geltend gemacht werden, sofern eben hierin angedeutet ist, daß der νοῦς trotz alles besseren Wissens auf das praktische Wirken keinen Einfluß hat; daß dagegen ein indirektes Lob über den νοῦς ausgesprochen wird, wenn ihm gegenüber die σάρξ als Herrschaftsgebiet der Sünde bezeichnet wird, weil hierin angedeutet ist, daß der νοῦς bei seinem Wohlgefallen am Gesetze Gottes, auch wenn er darin noch unwirksam bleibt, doch bereits den Standpunkt des blos Kreatürlichen verlassen hat und auf die Seite des Göttlichen getreten ist.

Allein schon hören wir gegen unsere Erklärung von Rom. 7 den Einwand, auf welchen man ein nicht geringes Gewicht zu legen geneigt ist: bei dieser Auffassung würde ja Nichts über den eigentlichen Ursprung der Sünde in unserer Stelle gesagt sein, während doch zu erwarten sei, daß Paulus hier einfür allemal einen unzweideutigen Aufschluß über dieses Problem gegeben habe. Es ist schwer, gegen diesen Einwand etwas Anderes zu sagen, als daß er auf einem ganz grundlosen Vorurtheile beruht. Ja, wenn man im Voraus weiß, daß Paulus an dieser Stelle „die sittliche Beschaffenheit der empirischen Menschennatur erklären will", so wird man mit leichter Mühe alle Deutungen, bei welchen keine solche „Erklärung" der Sünde, sondern nur eine Aussage über das thatsächliche Vorhandensein der Sünde in der Stelle gefunden wird, als ungenügend abthun können*). Aber woher diese Voraussetzung? Sie ist in

*) Vgl. Pfleiderer, S. 58; Lüdemann, S. 69.

der That nur die allerdings schwer zu überwindende Nachwirkung jenes Axiomes unserer früheren orthodoxen Theologie, daß der Römerbrief von Paulus gewissermaßen als Compendium einer Dogmatik abgefaßt sei, und zwar einer Dogmatik, in welcher nebenher natürlich auch alle möglichen metaphysischen Probleme gelöst werden. Deshalb, meint man, könne auch der locus über die Sünde nicht abgehandelt sein, ohne daß eine Auskunft über den Ursprung der Sünde gegeben sei. Wir unsererseits können dieser Voraussetzung keine Gültigkeit zugestehen und vermissen daher Nichts, wenn wir bei einer Auseinandersetzung des Apostels über das Vorhandensein der Sünde in der σάρξ keine „Erklärung" der Sünde finden, falls nur sonst die Aussagen über Sünde und σάρξ mit den übrigen paulinischen Urtheilen über diese beiden Begriffe und über ihr Verhältniß zu einander in Einklang zu bringen sind. Daß ein solcher Einklang in der Bedeutung des Begriffes σάρξ zwischen unserer Stelle und den übrigen paulinischen Stellen bestehe, haben wir nachzuweisen gesucht; da nun bei Annahme dieser wohlbegründeten Bedeutung sich in Rom. 7 keine Angabe über die Entstehung der Sünde findet, so dürfen wir wohl behaupten, daß Paulus hier auch keine Angabe über diesen Punkt hat machen wollen. Nicht den Ursprung der Sünde aus der σάρξ, sondern die Macht der Sünde in der σάρξ darzulegen war seine Absicht.

Andere paulinische Stellen nöthigen uns nicht, über das bisher gefundene synthetische Verhältniß zwischen Sünde und σάρξ hinauszugehen. Der Ausspruch Rom. 7, 5, welcher dem zuletzt von uns besprochenen Abschnitte unmittelbar vorausgeht, enthält in kurzem Umrisse dieselben Gedanken, welche im weiteren Verlaufe des Capitels ausgeführt werden. Der Apostel spricht die Erfahrungsthatsache aus, daß während des jetzt für den Christen vergangenen Zustandes ἐν τῇ σαρκί, d. h. des Zustandes, der ganz durch das kreatürliche Sein bestimmt war (vgl. das εἶναι ἐν Χριστῷ), die auf Anlaß des Gesetzes entstandenen sündigen Affekte eine positive, und zwar in praktischer Ausführung hervortretende Wirksamkeit ausübten (ἐνεργεῖσθαι ἐν τοῖς μέλεσιν). — Nicht anders ist die Beziehung zwischen Sünde und σάρξ im Galaterbriefe aufzufassen. Der Gedankengang des Apostels ist

hier folgender. Nachdem er im dritten Capitel ausgeführt hat, daß das Streben, durch Gesetzerfüllung ein religiöses Verhältniß zu Gott zu begründen, zweckwidrig ist, weil das Gesetz, als durchaus unerfüllbar für σάρξ, garnicht gegeben ist, um ein Mittel zur Erlangung der Gottesgerechtigkeit und des Lebens zu sein, sondern vielmehr um zu zeigen, daß es ein Mittel hierzu gerade nicht ist; nachdem er sodann erörtert hat, daß nur durch den Glauben an Christum das wahre religiöse Verhältniß zu Gott erlangt werden kann, welches als ein Verhältniß der Kindschaft und Freiheit ledig ist von allem Zwange des Gesetzes: schreitet er von Cap. 5, 13 an zu dem Gedanken fort, daß in der Freiheit dieses Gnadenverhältnisses zu Gott thatsächlich die vollkommene Gesetzerfüllung erreicht wird, während die σάρξ, d. h. der Mensch, sofern er noch nicht in diesem Gottesverhältnisse steht, also blos Kreatur ist, thatsächlich sich im schärfsten Widerspruche zum Gesetz befindet. Dies ist das letzte und kräftigste Argument, welches Paulus gegen die Galater geltend macht: die Gesetzerfüllung, welche sie ohne das Gnadenverhältniß und anstatt desselben leisten wollen, können sie nicht nur thatsächlich nicht leisten, sondern widersprechen ihr sogar; wenn sie dagegen, vom Gesetze sich lossagend, in das Gnadenverhältniß eingetreten sind, so vollbringen sie kraft des Gottesgeistes ungezwungen und ohne Gesetz die vollkommene Gesetzerfüllung, um welche sie sich vorher so fruchtlos bemühen. Paulus leitet diese Erörterung ein durch die Aufforderung, die Freiheit des Gnadenverhältnisses nicht zu einer ἀφορμή für die σάρξ werden zu lassen, sondern in Liebe einander zu dienen (V. 13), weil in der Liebe das ganze Gesetz erfüllt sei (V. 14). Hatten die Galater bisher durch Wirksamkeit der σάρξ (Cap. 3, 3 f.) das Gesetz erfüllen wollen, so sollen sie jetzt gerade um der vollkommenen Gesetzerfüllung willen die σάρξ nicht zur Wirksamkeit kommen lassen. Dies erläutert der Apostel im Folgenden nach zwei Seiten hin, indem er einestheils das göttliche πνεῦμα als die positive Kraft hinstellt, welche das gottgefällige Leben hervorbringt, und indem er anderntheils ausführt, weshalb das Wirken der σάρξ durchaus gehemmt werden muß. Die σάρξ zeigt sich nämlich, wie er jetzt in synthetischem Urtheile ausspricht, nicht etwa nur indifferent gegen die göttlichen Geisteswirkungen,

sondern sie steht in direkter Opposition gegen dieselben, indem sie mit sündiger Begierde behaftet ist und alle die einzelnen Laster und Verbrechen hervorbringt, welche die Zugehörigkeit zum Gottesreiche unmöglich machen. Wo dagegen der Gottesgeist waltet, da kommt trotz der völligsten Freiheit vom Gesetze (V. 18) mit innerer Nothwendigkeit gerade die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes zu Stande (V. 23). Darum ist es in der Zugehörigkeit zu Christo erforderlich, die σάρξ, d. i. Alles was an Einem noch Kreatur ist, sammt den sündigen Affekten und Begierden, deren Subjekt die σάρξ ist, für das Verhalten unwirksam zu machen*) (V. 24) und hingegen das Leben im Gottesgeiste durch einen Wandel in der Kraft des Gottesgeistes zu bewähren (V. 25).

An manchen anderen Stellen, wo der Begriff σάρξ mit dem tadelnden Nebensinne sittlicher Schwäche gebraucht wird, kann man von vornherein zweifelhaft sein, ob hier unter σάρξ die Kreatur gemeint ist, nur sofern dieselbe ihrem Begriffe nach unfähig ist zur Vollbringung des göttlichen Willens, oder auch sofern dieselbe der Erfahrung gemäß als direkt sündig dem göttlichen Willen widerstrebt. Der Zusammenhang der einzelnen Stellen muß hierüber entscheiden. Der ganz allgemein gehaltene Ausspruch Gal. 6, 8: „wer auf seine σάρξ (d. i. auf sich selbst, sofern er blos Kreatur ist) säet, wird von der σάρξ Vergänglichkeit ernten; wer aber auf den Gottesgeist säet, wird vom Gottesgeiste ewiges Leben ernten", würde eine gültige Wahrheit auch dann enthalten, wenn garnicht auf die sittliche Unvollkommenheit der σάρξ reflektirt wäre. Immerhin wird man aber annehmen können, daß, nachdem Paulus kurz vorher so nachdrücklich die empirische Sündhaftigkeit der σάρξ hervorgehoben hat, dieses synthetische Urtheil noch als besonderer Grund für das Verderben der σάρξ hinzukommt. An der kurz darauf folgenden Stelle V. 12 f. werden wir es ebenfalls zweifelhaft lassen müssen, ob Paulus den Begriff σάρξ mit dem Nebensinne der Sündigkeit angewendet hat. Der Apostel deckt hier am Schlusse seines Briefes die verächtlichen Motive bei seinen judaistischen Gegnern auf, indem er sagt, daß ihr ganzes Streben auf Eitelkeit, nicht auf Gewissenhaftigkeit

*) Für diese Bedeutung des σταυροῦν vgl. Gal. 6, 14.

beruhe. Als das Gebiet, worauf sich die Eitelkeit dieser Leute bezieht, giebt er V. 12 die σάρξ an. Unter σάρξ ist hier aber, wie aus dem übrigen Inhalte des Briefes zu schließen ist, das gesetzliche Handeln zu verstehen, welches ohne göttliche Gnade nur mit eigenen Kräften und zu eigenem Verdienste geschehen soll; dieses gesetzliche Handeln nennt Paulus geringschätzig σάρξ, theils um damit die nothwendige, weil aus dem Begriffe der σάρξ folgende, Fruchtlosigkeit solches Unternehmens zu kennzeichnen, theils um diese kreatürliche Eitelkeit seiner Gegner zu ihrer religiösen Feigheit in Contrast zu setzen (V. 12b). In dem folgenden V. 13 eine andere Bedeutung für σάρξ anzunehmen, liegt kein Anlaß vor; denn da die σάρξ hier wie dort das Gebiet bezeichnet, auf welches sich die Eitelkeit jener Pseudoapostel gründet, so ist es am Wahrscheinlichsten, daß auch der Inhalt der σάρξ beide Male derselbe ist. Der Unterschied liegt nur in dem Zusatze ὑμετέρᾳ (welches Wort, wie Meyer richtig bemerkt, den Nachdruck hat): jene Gegner sind eitel auf kreatürliches Handeln; aber sie können nicht einmal auf ihr eigenes Handeln stolz sein, da ihnen selbst an der Gesetzesbefolgung Nichts gelegen ist, und deshalb wollen sie die Galater durch Beschneidung zur Gesetzesbeobachtung nöthigen, um dann mit diesen fremden Leistungen prahlen zu können.

Deutlicher liegt das synthetische Prädikat der Sündhaftigkeit in der σάρξ mit eingeschlossen 2 Cor. 1, 17 u. 10, 2, wo durch βουλεύεσθαι und περιπατεῖν κατὰ σάρκα ein Verfahren bezeichnet wird, welches nach der unsittlichen Art der Kreatur geschieht, im Gegensatze zu einem Reden und Handeln in der göttlichen Geisteskraft (vgl. Cap. 1, 19 u. 10, 4). An der ersteren Stelle verwahrt sich Paulus gegen den etwaigen Vorwurf, als hätte er seine früheren, nicht zur Ausführung gekommenen Reisepläne leichtfertig nach Art der σάρξ gefaßt gehabt; daß er dabei nicht nur an irrthümliche, sondern an unwahre, unsittliche Entschließungen denkt, zeigt der folgende Finalsatz, nach welchem das Einerleisein von Ja und Nein in der Absicht solches sarkischen Entschlusses gelegen haben würde. An der letzteren Stelle ergiebt sich aus dem Zusammenhange, daß die Gegner des Apostels in ihren verleumderischen Beschuldigungen auf eine angebliche Differenz zwi-

schen seinem persönlichen und seinem brieflichen Auftreten hingewiesen hatten, in deren ersterem eine heuchlerische Demuth, in deren letzterem aber sein ganzes herrschsüchtiges Gebahren zu Tage trete (V. 1 u. 7 ff.). Dieses unwahre und unsittliche Verhalten würde ein περιπατεῖν κατὰ σάρκα sein, welches Paulus entschieden von sich abweist. Wie an dieser Stelle, so ist auch Rom. 8 in den verschiedenen Aussagen über das περιπατεῖν und ζῆν κατὰ σάρκα, sowie über das φρόνημα der σάρξ, welches Tod und Feindschaft gegen Gott ist (V. 4—13), die σάρξ in ihrer erfahrungsmäßigen sündigen Bestimmtheit gedacht, wie dieselbe im siebenten Capitel constatirt war. Hieran reihen sich dann noch einige Stellen aus dem Colosser- und Epheserbriefe, wo σάρξ kurze Bezeichnung ist für den Menschen in seinem unsittlichen Zustande vor dem Eintritt in's Christenthum (Col. 2, 11. 13. 18. 23. Eph. 2, 3).

Die richtige Erkenntniß des synthetischen Verhältnisses, in welchem die Sünde zur σάρξ steht, ist nun endlich sehr wichtig, um die Stellung zu begreifen, welche Paulus der σάρξ bei den wiedergeborenen Christen zuweist. Gehörte die Sünde mit zum Begriffe der σάρξ, so würden auch die Christen, solange sie σάρξ sind, nothwendig und stetig mit Sünde behaftet sein, d. h. wenn nicht mit aktiver Uebertretung, so doch jedenfalls mit habitueller ἁμαρτία, und ihr Wesen würde somit in einem unlösbaren Conflikte mit den Wirkungen des göttlichen Geistes stehen. Einen solchen Conflikt zwischen σάρξ und πνεῦμα kennt Paulus zwar auch in den Wiedergeborenen, aber er kennt ihn eben nicht als unlösbaren, sondern als einen, der gelöst werden kann und soll. Und zwar besteht diese Lösung nicht in einer gewaltsamen Abtödtung der Sinnlichkeit, — vielmehr soll, wie wir früher gesehen haben, die Heiligung gerade auch die leibliche Außenseite des Christen mit umfassen, — sondern sie besteht darin, daß die σάρξ des Christen (d. i. der Gesammtumfang dessen, was an ihm Kreatur ist), obwohl sie ihrem Wesen und Begriffe nach unversehrt bleibt, doch nicht mehr zur Wirksamkeit zugelassen wird, wo es sich darum handelt, den Willen Gottes zu vollbringen. Denn da die σάρξ ihrem Begriffe nach zu dieser Erfüllung ebenso unfähig ist, wie sie an sich untüchtig ist zur richtigen Beurtheilung

religiöser Erkenntnisse, und da sie außerdem der Erfahrung gemäß an dem göttlichen Willen einen Anlaß zum sündigen Widerspruch zu nehmen pflegt, so ist es für den Christen geboten, die σάρξ überhaupt nicht zum Handeln kommen zu lassen, ihr keine ἀφορμή zu geben, an welche sie sündige Lüste und Affekte anknüpfen könnte (Rom. 13, 14. Gal. 5, 13). So seine σάρξ in sittlicher Beziehung unwirksam zu machen vermag der Christ deshalb, weil in ihm eine andere Kraft höherer Art wohnt, nämlich der Gottesgeist, welcher selbst, wie der wirksamste Impuls, so das geeignetste Organ ist zur vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens. Ist aber die Thätigkeit der σάρξ in diese ihre naturgemäßen Schranken gebracht, ist das sittliche Leben ganz von ihr unabhängig gemacht, so behält sie nicht etwa trotzdem noch stets einen unaustilgbaren sündlichen und gottwidrigen Habitus, sondern sie ist nun wirklich indifferent gegen den Gotteswillen und gegen die Sünde. So ist es bei Christo selbst gewesen, welcher ganz σάρξ, ganz Kreatur war, und doch ohne Sünde, weil er als Gottessohn in Geisteskraft sein religiös-sittliches Berufswerk vollbrachte; so soll es bei den Gliedern der Gemeinde Christi sein, welche ebenfalls ganz Kreaturen bleiben, aber als Kinder Gottes von der göttlichen Geisteskraft durchdrungen sind, so daß sie zwar noch ἐν σαρκί leben, aber nicht mehr κατὰ σάρκα wandeln (Gal. 2, 20. 2 Cor. 10, 3).

Wir stehen am Schlusse unserer Erwägungen über den paulinischen σάρξ-Begriff, deren Ergebniß wir dahin zusammenfassen, daß sich der Versuch einer Anknüpfung des paulinischen Sprachgebrauchs an den alttestamentlichen durch den Erfolg gerechtfertigt hat, da sich uns in der Betrachtung der einzelnen Stellen nirgends eine Nothwendigkeit bot, die durch den alttestamentlichen Gebrauch gesteckten Grenzen der Bedeutung unseres Wortes zu überschreiten und den Anschluß dieses Begriffes an eine dem Alten Testamente fremde Bildungs- und Vorstellungswelt zu suchen.

Wir fanden im Alten Testament das Wort Fleisch an vielen

Stellen synekdochisch angewendet zur Bezeichnung der irdischen lebenden Wesen, wo dieselben in einen Gegensatz gegen Gott gestellt werden; wir sahen dort, daß diese Bezeichnung nicht darauf abzielt, die Kreaturen hinsichtlich ihrer Substanz der göttlichen Substanz gegenüberzustellen, sondern darauf, die kreatürliche Schwäche, wie dieselbe zumal an der leiblichen Außenseite der Geschöpfe zu Tage tritt, in einen Gegensatz zur göttlichen Kraft zu setzen. Der paulinische Sprachgebrauch zeigte uns eine Verwendung des Begriffes σάρξ in dem gleichen Sinne: synekdochisch wird auch hier das Wort Fleisch benutzt, um die Kreatur in dem absoluten Unterschiede ihrer eigenen Schwäche von der göttlichen Kraft zu bezeichnen. Und zwar fanden wir diese Schwäche der Kreatur nach drei Seiten hin charakterisirt, nämlich als eine Schwäche des physischen Vermögens im Gegensatze zu göttlicher Lebenskraft, als eine Schwäche des intellektuellen Vermögens im Gegensatze zu göttlicher Erkenntnißkraft, als eine Schwäche des ethischen Vermögens im Gegensatze zu göttlicher Wirkungskraft. Mehr aber als diese negative Schwäche fanden wir im Begriffe der σάρξ nicht enthalten; die positiven Aussagen über den religiösen Irrthum und über die sündige Energie der σάρξ mußten wir für synthetische Urtheile erklären.

Freilich, wenn wir zur Erklärung des Begriffes Fleisch bei Paulus nicht über die Grenzen der Bedeutung dieses Begriffes im Alten Testament hinauszuschreiten brauchen, so ist damit keineswegs gesagt, daß nicht innerhalb dieser Grenzen ein Fortschritt stattgefunden hätte. Diesen Fortschritt zu verkennen, ist nicht wohl möglich. Er besteht im Wesentlichen darin, daß im Alten Testament die Schwäche der irdischen Kreaturen Gott gegenüber, welche durch die Bezeichnung Fleisch ausgedrückt werden soll, noch nicht in ihren verschiedenen Beziehungen so scharf hervortritt, wie dies im Neuen Testament bei Paulus der Fall ist. Im Alten Testament beruht der Gegensatz der Kreatur gegen Gott, sofern er im Worte בָּשָׂר ausgedrückt wird, nur auf der physischen Schwäche der Kreatur, und es zeigt sich uns kein Beispiel der Anwendung jenes hebräischen Wortes, wo zugleich auf das ethische oder intellektuelle Unvermögen der Kreatur Rücksicht genommen wäre. Dies ist im Neuen Testament, nament-

lich bei Paulus, anders geworden; hier wird das Wort σάρξ von den Menschen gebraucht, auch wo es gilt, dieselben speciell hinsichtlich der Schwäche ihres Urtheils- oder ihres Willensvermögens zu kennzeichnen. Aber dieser Fortschritt bedeutet doch nicht eine Veränderung des Begriffes selbst, sondern nur eine Erweiterung in den Beziehungen dieses Begriffes, und zwar eine Erweiterung, welche in dem Begriffe selbst ihren letzten Grund hat. Denn der Begriff Kreatur ist in seiner Anwendung ein durchaus relativer Begriff, dessen Weite oder Enge sich richten muß je nach der Weite oder Enge des Gottesbegriffes, welchem er gegenübersteht. Je feiner und umfangreicher die Beziehungen werden, in denen man das Offenbarungswirken Gottes spürt und sucht, kurz, je höher die Stufe der Religion ist, desto feiner und ausgedehnter muß auch der Begriff des Kreatürlichen werden, welches in jenen Beziehungen dem göttlichen Wirken gegenübergestellt wird. In diesem Sinne können wir sagen, daß sich der σάρξ-Begriff bei Paulus in Abhängigkeit vom πνεῦμα-Begriffe entwickelt hat. Denn die reiche Entfaltung, welche der Begriff des Gottesgeistes bei Paulus erfährt, ist gerade der deutlichste Ausdruck für den weitreichenden Umfang der Beziehungen, in denen der Apostel, auf der Stufe der höchsten Religion stehend, die unmittelbaren Offenbarungswirkungen Gottes anerkennt. Da aber auch diese Entfaltung des πνεῦμα-Begriffes, wie wir früher bemerkten, nicht ein durchaus neues Produkt der christlichen oder speciell paulinischen Speculation ist, sondern ihre Voraussetzung und Vorbereitung bereits in der alttestamentlichen Auffassung des Gottesgeistes findet, so erkennen wir hier einen letzten Hinweis darauf, daß ein richtiges Verständniß des paulinischen σάρξ-Begriffes nur dann erreicht werden kann, wenn man ihn im Anschluß an die alttestamentliche Sprach- und Anschauungsweise zu begreifen sucht.

Wir haben oben, bevor wir an die Untersuchung des paulinischen Sprachgebrauchs hinantraten, eingestanden, daß uns keinerlei principielles Bedenken hindern könnte, einer Erklärung dieses Sprachgebrauchs durch Anknüpfung an die hellenistisch-philosophischen Vorstellungskreise beizustimmen, falls der exegetische Thatbestand diese Erklärung erheischen würde. Nun, wo wir

zu dem Ergebnisse gelangt sind, daß diese Erklärung exegetisch nicht berechtigt ist, glauben wir es aussprechen zu dürfen, daß wir uns dieses Befundes freuen. Durch einen Anschluß an den hellenistischen Dualismus würde der paulinische Lehrbegriff vielleicht an historisch-philologischem Interesse gewonnen haben, schwerlich aber an innerer Klarheit und Wahrheit.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

LIBRARY
JUN
29
1988
UNIVERSITY OF TORONTO

LIBRARY
JUN
1908
UNIVERSITY OF TORONTO

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 07 07 01 005 6